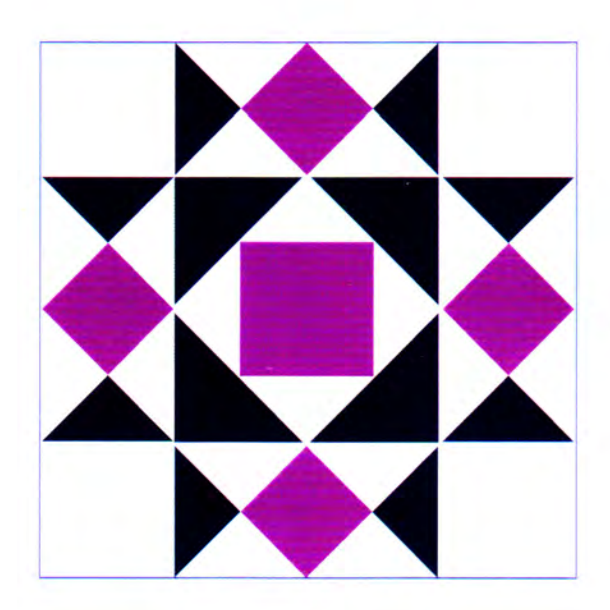
البحوث العلمية لمؤتمر الحجاج
جامعة السوربون أبو ظبي
12 و13 فبراير 2019



الحجاج والمجتمع

من أجل حوار بناء وخطاب بلا عنف



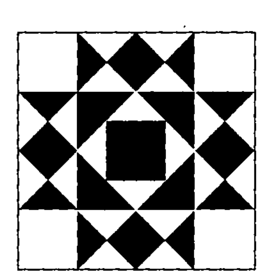
الإعداد والمتابعة:

د. ثناء عباس   د. كلود سباك





البحوث العلمية لمؤتمر الحجاج
جامعة السوربون أبو ظبي
12 و13 فبراير 2019



الحجاج والمجتمع

من أجل حوار بناء وخطاب بلا عنف

يضم هذ الكتاب البحوث العلميّة المشاركة
في مؤتمر الحجاج في المجتمع
المنعقد في رحاب جامعة السوربون أبو ظبي

12 و13 فبراير 2019



البحوث العلمية لمؤتمر الحجاج
جامعة السوربون أبو ظبي
12 و13 فبراير 2019

الحجاج والمجتمع

من أجل حوار بناء وخطاب بلا عنف

الإعداد والمتابعة:

د. ثناء عباس   د. كلود سباك



الحِجاج والمجتمع: من أجل حوار بَنّاء وخِطاب بلا عنف
البحوث العلمية لمؤتمر الحجاج، 12 و 13 فبراير 2019 - جامعة السوربون أبو ظبي
تأليف: مجموعة مؤلفين
الإعداد والمتابعة: د. ثناء عباس، د. كلود سباك
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنيّة الأردنيّة: 2020/11/4706
ردمك: ISBN: 978 9957 74 920 0
الطبعة الأولى: 2021م/ 1442هـ



دار كنــوز المعرفــة للنشـــــر والتـــــوزيع
عمّان - الأردن
عمّان: وسط البلد - ش. الملك حسين- مقابل بنك الإسكان
هاتف Tel: 00962 6 4655877
خلوي: Mobile: 00962 79 5525 494

Dar Kunouz Al-Marefa
for Publishing & Distribution
Amman - Jordan
E-mail: dar_konoz@yahoo.com
www.darkonoz.com

تصميم الغلاف والإشراف الفنيّ: محمد أيوب
mohd.ayyoub@hotmail.com

المحتويات

كلمة مؤسسة بحر الثقافة 11

الفصل الأول: علاقة الحجاج بالمجتمع والمواطنة 13

- الحجاج والمجتمع: الشيخة الدكتورة شما بنت محمد بنت خالد آل نهيان 15
- دور الحجاج في تكوين المواطن: الأستاذ الدكتور الحواس مسعودي 19

الفصل الثاني: الحجاج بين الحقيقة والتصوّر *Perception* 45

- الحجاج كمنهج تحليلي: بناء التصوّر والصورة، كتاب «أخلاق الوزيرين» للتوحيدي نموذجاً. د. ثناء عباس 47
- الحقيقة والحجة: ملاحظات فلسفية في الفكرة العامة في نقد ملكة الحكم لكانط، د. كلود سباك 81

الفصل الثالث: الحجاج والحجج المغلوطة *Paralogisme* 93

- محاججات الإسلامويين والعلمانيين في مصر: محمد عمارة وفرج فودة نمودجاً، أ.د. كمال عبد الملك 95
- الحجاج عن طريق الخوارزميات: كيف تقوض البنية التحتية لوسائل التواصل الاجتماعي أسس الخطاب العام؟ د. روبير كيلروي 119

الفصل الرابع: الحجاج بين التخييل والرمزية 135

- الحجاج في الحياة اليومية: من إكراهات التبرير إلى الفاعلية الرمزية، د. سمية عبد اللطيف 137

- التخييل الروائي والحجاج: رواية «بلا جذور»، لموريس باريس نموذجاً، د. فيتال رامبو 149

الفصل الخامس: الحجاج والبلاغة 159

- الحجاج عند البلاغيين العرب القدماء، د. مختار بولعراوي 161

المقدمة

إن كينونة الإنسان تفرض عليه استعمالاً دائماً للحجاج، وذلك وفقاً لنظرية أرسطو الشهيرة حول «الكائن»: «الإنسان هو واحد كموضوع لكنه متعدد كمحمول[1]. فسقراط هو في آن معاً أصلع، فيلسوف، إغريقي..)، وهذه التعددية في المحمولات تتحكم بشدة بعلاقاته مع الآخرين، وذلك لأن كل وظائفه وغاياته متعددة. ومن هنا يأتي دور البلاغة Rhétorique في كل زمان ومكان وهو دفاع الإنسان عن الغايات التي ينشد تحقيقها: « تشغل البلاغة مكانة جوهرية في تصوّر الإنسان لذاته. فهي تعتمد على استعمال الكلام لإثارة الإعجاب، أو للإقناع، أو للدفاع أو للاستشارة، أو للسجال أو للاستمالة. وليس هناك من علاقة مع الآخرين لا تمرّ عبر اللغة، ومن ثم لا تلجأ إلى آليات البلاغة لخدمة غايات متعددة جداً في ظاهرها.»[2]

هذه العلاقة بين الكائن والمحمولات المختلفة هي بدون شك جوهر كل تصوّر للعالم وللكائن ذاته وللآخرين من حوله. وتصور الإنسان لذاته يتحكم في الواقع بكل الأفعال الإنسانية التي تُمليها اعتقادات الإنسان وحاجاته التي تخلقها صورة نفسه وصورة الآخرين لديه وصورته لدى الآخرين، وذلك لأن كل غايات الإنسان تحددها هذه الصورة.

فالدفاع عن غاية محددة يقتضي نقل يقين الإنسان إلى الآخرين من خلال كلام مُقنع. في حين أن الآخرين أيضا لهم اعتقاداتهم وهم مبدئياً

---

(1) في المنطق المحمول prédicat هو الشيء المحكوم بأنه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر، ويقابله الموضوع sujet ou subject.

(2) Michel Meyer, in Aristote, *La Rhétorique*, p. 5.

غير مستعدين للتخلي عنها كما يؤكد الفيلسوف بيرس PEIRCE. إن كان الأمر يتعلق بحقائق مطلقة أو بمجرد آراء فإن الإنسان يحرص حرصاً شديداً على يقينه واعتقاداته لأنها توفر له حالة ممتعة من الاستقرار النفسي والفكري لن يهجرها ليلقي بنفسه في أتون الشك الذي يُمثّل «حالة من الضيق والاستياء يجهد الإنسان في سبيل الخروج منها إلى حالة مستقرة من الاعتقاد[1]. إن اليقين هو الذي يدفع الإنسان إلى الفعل، ولكن الشك هو الذي يدفعه إلى البحث عن الحقيقة، حقيقة يُشكلها بنفسه أو تبدو له كحقيقة وتوفر له الاستقرار. وهنا يأتي دور البلاغة التي تعمل على تشكيل حقائق أو ما يبدو كأنه حقائق كما يقول أرسطو «إن البلاغة مفيدة أولاً لأن الأشياء الحقيقية والصحيحة مُفضّلة على نقيضاتها. والكلام هو الذي يتولى الإقناع بالحقائق او ما يبدو كأنه حقائق، من خلال أحداث يتم استنتاجها واحداً بعد الآخر»[2].

اعتماداً على هذا المنظور ينطلق المؤلّف من رؤية ومن مطمح.

1. أما الرؤية فهي تتعلق بالتهميش الذي لطالما عانت منه نظرية الحجاج في العالم العربي، حتى اقتصر الدرس البلاغي في المؤسسات التعليمية على دراسة علاقة البلاغة بالأدب والحجاج بالمنطق[3] كما يلاحظ الباحث محمد مشبال. لكن الحجاج بدأ أخيراً، منذ سنوات التسعينات تقريباً، يثير اهتماماً متزايداً في المجتمعات العربية التي ابتليت بالعديد من الصراعات البنيوية: سياسية ودينية وثقافية وعرقية، إلخ. إذ برز الحوار سبيلاً وحيداً لإعادة البناء، والتعرف على الآخر بشكل أفضل، والعيش معاً في سلام واحترام. لكن الحوار القائم

---

(1) Charles Peirce, *Comment se fixent les croyances*, p. 5.

(2) Aristote, *La Rhétorique*, p. 81.

(3) للمزيد عن هذا البحث انظر محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، ص 8.

على الحجاج برز بدوره كضرورة ملحة لتعاظم الحاجة إلى التيقظ والقدرة على كشف خطاب التضليل والتلاعب السياسي.

وإذ ليس من الممكن استبعاد الصراع بأي شكل من الأشكال بسبب الاختلافات بين البشر، فينبغي تأطيره وتنظيمه، والانتقال به إلى الخطاب من أجل إيجاد الظروف الملائمة لحل مناسب محتمل. منذ الخمسينيات، حاولت النظريات المختلفة حول الحجاج (المعرفية أو اللغوية أو الخطابية أو البراغماتية) وضع تصنيف للحجج والسعي لتطوير معايير التقييم من أجل التمييز بين الحجج الصحيحة والحجج الزائفة، ما يسمى حجج مغلوطة أو سفسطة. إنّ نظرة عامة على هذه النظريات وتاريخ الجدل تسمح لنا بفهم الظروف المكانية والزمانية ولكن أيضاً الظروف الثقافية التي حددت تطورها. تسلط المساهمات في هذا المؤلف الضوء على هذه الظروف وهي بذلك تستند إلى دراسات لحالات نموذجية معينة أو على علاقات مفاهيمية أساسية:

- ما معنى الحجة ضد العنف ولماذا يجب استخدامها؟ (مثال على ذلك مناظرة فودة في مصر)
- ما هي العلاقة بين البلاغة والفلسفة والمنطق والحجة؟ (نظريات الحجاج)
- كيف نغير عقيدة الآخر أو على الأقل ندفعه للالتزام برؤيتنا مع احترام القواعد الصارمة للحوار العادل واحترام كل الأطراف؟
- ما هو مكان الحجاج في أساليب الاتصال والتعليم الجديدة؟
- كيف تكتشف الحجج الكاذبة وممارسات التضليل؟
- ما هو المكان الذي يحتله الأدب في الخطاب الجدلي؟

في عالم يتم فيه نشر المعلومات بسرعة فائقة وفي وقت قصير جداً عن طريق التقنيات الرقمية الجديدة، يواجه الإنسان يومياً ذلك النوع من الأسئلة، سواء كان باحثاً أو مدرساً أو طالباً أو مجرد مستخدم لوسائل الإعلام. في الواقع، فإن تواجد الشبكات الاجتماعية في كل

مجالات حياة الأجيال الشابة يجعلها هدفاً سهل التأثر وبالتالي عرضة للخطر. إن تعليم الشباب طرح هذه الأسئلة والإجابة عليها أمر أساسي من أجل إمدادهم بسلاح ضد التلاعب، ومع تزويدهم بالوسائل اللازمة لتحقيق نقاش عادل وفعال من أجل تكوين مجتمع المعرفة والتسامح والانفتاح.

2- وأما المطمح فيتعلق بالقيام ببحث متعدد التخصصات حول الحجاج. انطلاقاً من المبدأ القائل بأن «مجرد الكلام هو حجاج» كما يقول المفكر الفرنسي فينيو Vignaux، يشكل الحجاج موضوعاً يُوحّد بين جميع العلوم، على الرغم من استخدامه وفقاً لمعايير متمايزة في إطارها المعرفي ووفقاً للطرائق الموضوعية في مجالها الأنطولوجي المحدد. يسمح هذا البحث متعدد التخصصات، من ناحية، بتبادل الآراء حول هذه المسألة، ويساهم من ناحية أخرى في رؤية «عالمية وعملية» للعلوم.

تشكل الفصول التي تؤلف هذا الكتاب ورقات بحثية تم تقديمها خلال مؤتمر بعنوان «الحجاج والمجتمع: من أجل حوار بنّاء وخطاب بلا عنف»، تم عقده في جامعة السوربون أبو ظبي، في 12 و13 شباط/فبراير 2019، برعاية مشتركة من جامعة السوربون ومؤسسة بحر الثقافة. ويتم نشر هذا المؤلف بدعم من دائرة التعليم والمعرفة في أبو ظبي في إطار رفدها المستمر للبحث العلمي بكل الإمكانيات والأدوات اللازمة لتحقيق التقدم والازدهار.

د. ثناء عباس

د. كلود سباك

كلمة مؤسسة بحر الثقافة

الشيخة روضة بنت محمد بن خالد آل نهيان

رئيس ومؤسس مؤسسة بحر الثقافة - دولة الامارات العربية المتحدة - أبو ظبي.



في إطار التعاون المثمر والبناء، بين مؤسسة بحر الثقافة، ومؤسسات المجتمع الاخرى، تأتي جامعة السوربون ابوظبي على قائمة المؤسسات التي مدت جسور التعاون في مجال الثقافة والمعرفة لرفد المجتمع بكل ما هو مفيد.

ومن خلال رؤية تهدف إلى تطوير المهارات الثقافية والمعرفية للمجتمع الإماراتي وفق برنامج أدبي وفني متكامل، وحرصاً على بناء الجسور الثقافية والفكرية والمعرفية بين الإمارات والعالم، كان لمؤسسة بحر الثقافة شرف الإسهام بدعم ورعاية مؤتمر جامعة السوربون أبو ظبي في انجاح أول مؤتمر حول الحجاج في المنطقة يومي 12 و13 فبراير 2019، وبمشاركة فاعلة من متخصصين على مستوى العالم لمناقشة هذا الموضوع الهام من أجل التواصل الصحيح والفعال.

جاءت هذه المبادرة بهدف اثراء الحراك الثقافي وتسليط الضوء على عناوين ثقافية جديدة وفتح صفحات تاريخية مغلقة للاطلاع وإبداء الآراء تحقيقاً للأهداف والرؤية الاستراتيجية للمؤسسة وحرص القائمين عليها على المشاركة في الفعاليات والأنشطة الثقافية في المحافل المختلفة. جاء توقيت عقد هذا المؤتمر في فترة نعيش فيها لحظات زخم معرفية وثقافية، ونقاشات ولقاءات تنير عقولنا وتطرح الكثير من الأفكار، ولا سيما فيما

يتعلق بالسلام والتسامح الذي دعت الإمارات إليه لتحتفي بدمج الجنسيات والثقافات والديانات المتباينة التي تتعايش في دولة الإمارات العربية المتحدة، وتعطي من خلالها الدليل على قدرة هذا البلد على صهر كل مكوناته في بوتقة واحدة، وتأتي المشاركة والدعم لمثل هذه الفعاليات لتعزيز كل هذه المبادئ والقيم.

ونحن في مؤسسة بحر الثقافة نحتفي دائما بنخبة من العقول العربية المبدعة، التي أثرَت الثقافة العربية بمجموعة من الإبداعات في كل المجالات، وكان تميزها دافعاً للاحتفاء بها دائما من خلال انشطة وبرامج المؤسسة ومؤتمر الحجاج هو جزء من هذه الفعاليات. وهذا الكتاب لا شك أنه سيشكل إضافة على طريق المعرفة ويرفد المكاتب العربية والعالمية بمحتوى جديد ومختلف جاء ليتوّج نتاجات هذا المؤتمر الذي كان لنا شرف حضوره ودعمه.

وباعتبار الثقافة الإنسانية لا تتجزأ، فإن الثقافة العربية برهنت على مر العصور أنها قادرة دائماً على إضافة رصيد معرفي للتجربة الإنسانية، وفي ذات الوقت استيعاب، بل وصقل، تجارب إنسانية من جميع الثقافات. ونحن سعداء بوجود صرح ثقافي ومعرفي على ارض الامارات وهو جامعة السوربون العريقة، كما نحن سعداء بالجهود المبذولة لإنجاح هذه البرامج والمبادرات الثقافية الداعمة للحياة الثقافية في دولة الإمارات العربية المتحدة في ظل توجيهات القيادة الحكيمة والرشيدة بدولة الامارات العربية المتحدة.

الفصل الأول

الحجاج والمجتمع والمواطنة

الحجاج في المجتمع

للشيخة الدكتورة شما بنت محمد بن خالد آل نهيان
مدير مؤسسات الشيخ محمد بن خالد آل نهيان الثقافية
أستاذ زائر بكلية التقنية العليا للبنات بالعين

كان الحجاج وما زال المحركَ الأساسي للتواصل الإنساني عبّر التاريخ وعلى امتداد مساحة الاختلاف الفكري والثقافي. وإذا أردنا أن نختصر تاريخَ الفكر منذ انتصبَ الإنسان على قدميه يُمكن القول إن هناك نوعين أساسيين من أدواتِ التواصل وهما: الحجاج والسرد اللذان اختصرا تاريخ العلاقات بين البشر من ناحيةٍ وقدرتهم على فهم ظواهر الطبيعة من ناحيةٍ اخرى.

فالسرد هو الأداة التي نقلت المعلومة وروت التاريخ والسير والقصص. وأسهمت في التواصل الثقافي والاجتماعي. أما الحجاج فقد تربع على عرش عمليات التفكير والاستدلال والجدل. مستخدما الإقناع لتغطية مساحات الاختلاف والتوافق الفكري. وبرأيي المتواضع لا يمُكن مقاربة موضوع الحجاج من دون مثلث: العقل والمرجعية والحقيقة. فخارج هذا المثلث الجدلي يستحيل فهم الحجاج.

وانطلاقا من ذلك أرى أن الحجاج متنوع بحسب اختلاف العقليات (فالعقل الجدلي يختلف عن العقل المنطقي الكلاسيكي) والحجاج متنوع وفقا لتنوع المَرجعيات (فأصحاب المرجعية الدينية يختلفون في حجاجهم عن أصحاب المرجعية الفلسفية او أصحاب المرجعية العلمية) والحجاج متنوع تبعا لتعدد وجهات النظر إلى الحقيقة (فثمة من ينظر إلى الحقيقية على أنها مطلقة وناجزة وآخر يعتبرها نسبية).

وعليه فإن السؤال الكبير بعد هذه المقدمة المنهجية لا يرتبط بماهية الحجاج بل بأنواعه.

لماذا؟

إن الحجاج برأيي أنواع وكُل نوع يختلف عن الآخر اختلافاتٍ جوهرية. ويُمكنَ إجمالُ أنواع الحجاج على الشكل التالي:

أولا: الحجاج المؤيد

حيث يكون النص هو المرجع الذي يحكم العقل. كالحجاج القانوني الذي يحكمهُ الرجوع إلى الدساتير والقوانين. والحجاج الديني حيث يكون العقل خادم للنص الديني فيحاول أن يثبته فيقدمهُ على أي اعتبار آخر.

والمثال الصارخ على هذا النوع من الحجاج هو رجل الدين الذي يحاول أن يثبت فهمه للنص الديني بأدلة فلسفية أو بنظريات علمية. وأحيانا يصل الأمر بالبعض إلى تطويع كل شيء لينسجم مع فهمهم الخاص للنص الديني. بحيث يتم لي عنق الحقيقية أحيانا وإنكار حقائق العلوم لتنسجم مع المنظور الخاص للنص الديني. ولعل أبرز النماذج قيام الكنيسة في القرن السابع عشر بإصدار حُكم إعدام على العالم جاليليو لقوله بنظرية مركزية الشمس. وهو ما اعتبرهُ رجالُ الدين يومها مخالف للمسيحية ليعودوا ويقروه بعد رحيل غاليليو. والخطورة هنا أن غلاة التطرّف الديني يحولون الحجاج إلى أداة للإقصاء بدل أن يكون منهج للتواصل والإقناع.

ثانيا: الحجاج الذاتي

حيث تكون الذات والذوق الشخصي مرجعية الحجاج كبعض أنواع الحجاج الفلسفي الوجودي أو بعض أنواع الحجاج الصوفي. وأزمة هذا الحجاج في كون الذاتية وجهة نظر خاصة لا يمكن الحكم عليها إلا بعيشها والحجاج هنا يكون عملية معقدة باعتبار أن الحقيقة تجربة خاصة يصعب تشاطرها أو اتساع رُقعة الحجاج فيها.

ثالثا: الحجاج العقلي البحت

كالحجاج الفلسفي حيث يكون العقل هو المرجعية بحيث يتم الخضوع إلى المعايير العقلية بغض النظر عن أي معيار آخر.

وهنا أتمنى التركيز على نقطةٍ دقيقةٍ وبالغةِ الأهمية. وهي نقطة فارقة في تاريخ الحجاج العقلي أعني بهاً تأسيس أرسطو لعلم المنطق الذي غير مفهوم الحجاج والفلسفة بشكل جذري وهو ما تأثر به فلاسفة الحضارة الإسلامية والعالم وصولا إلى زمن الحداثة.

وخيرُ مثال على ذلك الفلاسفة المسلمون الذين قدموا العقل على النقل وعلى العكس من رجالِ الدين حاولوا أن يطوعوا النص الديني لصالح المنطق الفلسفي. فتصادموا مع رجالِ الدين في عُصورِهم والمثال الأبرز تجسد في القرن الثاني عشر الميلادي مع الفيلسوف ابن رشد الذي أطلق مقولتهُ الشهيرة: الله لا يُمكن أن يعطينا عقولا ويعطينا شرائعَ مخالفة لها. وكانت هذه الفكرة المحورية سببا لتحامل غُلاة التطرّف وتأليب الخليفة عليه وصولاً إلى إحراق كتبه وملاحقته وتشريدِه في الأرض.

رابعا: حجاج القوة

وهنا لا نعني قوة المعرفة فقط بل القوة المجردة بكُل المعاني. حيث يكونُ الحق للقوة فالذي يملك قوة المعرفة ينتصر بالحجاج على صاحب الحق الجاهل.

(كمثلِ صاحب أرض يخسر حقهُ بأرضه بسبب محام قادر بالحجة والقانون أنَ يسلب صاحب الأرض الجاهل حقه وهنا تنتصر قوة العلم على الجهل حتى لو كان الجاهل صاحب حق) وكذا أيضا صاحب السلطان والقوة الذي يغلب صاحب العقل لأنهُ يعطل قدرته على الحجاج ما يمنعهُ من إيصال حجتِه وحقَهُ أمام القوة والبطش. وهذا جوهر طرح المفكر والأديب الفرنسي لافونتين الذي أخرج القاعدة الذهبية لحجاج القوة بعبارة: حُجة الأقوى هي دائما الأفضل. وهذا ينطبق في حياتنا اليومية من البيت إلى العمل إلى الدولة وصولا إلى السياسة الدولية.

خامسا: الحجاج الجماهيري

الذي يأخذنا إلى الديمقراطية حيث تصير حُجة صاحب التصويت الأكبر هي الحقيقة وخير مثال مناظرة رئاسة الولايات المتحدة الاميركية في العام 1960 حيث كان نيكسون متقدما عبر الراديو إلا أن كينيدي فاز في المناظرة التلفزيونية لأنه كان مرتاحاً واثقاً وصاحب كاريزما أقوى ولغة جسد أكثر فاعلية. مع أن حجج نيكسون وَملَكَتَهُ العقلية وخبرته السياسية كانت تفوق كنيدي اليافع بأشواط. وكذا الحال مع ترامب اليوم الذي هزم بجماهيريته في السوشيال ميديا كل العقول السياسية والعقول التي تقف خلف أعتى الأدوات والوسائل الإعلامية التي تتحكم بأميركا والعالم. ورغم أن خصومه يملكون عقولاً وأدوات جبارة إلا أن ترامب هزمهم عَبر الحجاج الجماهيري بالضربة التويترية القاضية.

والحال نفسه مع نظام المحلفِين في أميركا الذين يحسمون الأحكام على الحرية والحياة بأكثرية الأصوات. وهنا يصير الحق بالكثرة كلما أخذ بوست أو رأي أصواتا أكثر غلب غيره وصار حقيقيا بل حقا. فالسوشيال ميديا والانتخابات الديمقراطية نموذجان أساسيان لهذا النوع من الحجاج. بل ويمكن القول إننا نعيش عصر الحجاج الجماهيري بامتياز.

ولكن ما هي الخلاصة أمام هذا التنوع الكبير في الحجاج؟

هُنا جوهر السؤال. هُنا الإشكالية التي تفرض إجابة استثنائية. وهُنا مجال إعمال العقل والإبداع لإيجادِ فهماً جديداً مبتكَرا لحجاجِ العصر.

ولكن أين نحنُ اليوم من خارطةِ الحجاج؟

وهنا سؤالٌ كبير هل يُمكن لأي حجاج أن يستقيم من دون تكريس مفهوم الحقيقة النسبية؟ هذا السؤال أضَعُهُ أمامَكم للبحث وراء إجاباته. أما بالنسبة للسبب الكامن خلف سؤالي فهو لأني على قناعة شبه يقينية بأنه خلف كل حقيقة مطلقة يوجد صولجانٌ غليظ. يقوم باسم الدين أو القانون أو السلطان بمصادرة الحق والفكر. ويحول الحجاج إلى عملية غلَبَة فيتلاشى دور العقل وتضيع المرجعية... فتتبعثر الحقيقة.

دور الحجاج في تكوين المواطن

الحواس مسعودي
جامعة السلطان قابوس

"Une société qui ne propose pas à tous ses membres
les moyens d être citoyens, c est-à-dire d avoir
une véritable compétence à prendre la parole,
est-elle vraiment démocratique?"
(Philippe Breton)(1)

ملخص

تتمثل أهمية الحجاج في كونه موضوعا في مفترق تخصصات كثيرة. وقد ترسخت هذه الأهمية أكثر من خلال المكانة التي يحظى بها في المنظومات التربوية، سواء كمقرر يدخل في محور التعبير (الشفهي والكتابي) أو في محور التربية الدينية والمدنية أو كنصوص وخطابات للتأمل والتحليل؛ وذلك لما يتميز به من دور في تكوين المتعلم ليجعل منه مثقفًا ذا فكر نقدي، قادرًا على التحكم في اللغة فهمًا وتكلُّمًا وحوارًا، ومواطنًا صالحًا يحترم آراء الآخر، ويفضل الحوار والمقارعة بالحجة على العنف مهما كان نوعه.

---

(1) «المجتمع الذي لا يوفر الشروط لكل أعضائه حتى يكونوا مواطنين، أي أن تكون لديهم قدرة حقيقية على التعبير، هل هو مجتمع ديمقراطي؟» في:

Breton, Philippe (2003), *L'argumentation dans la communication*, p.12.

انطلاقا من هذا الأهمية سنحاول الإجابة عن مجموعة من الأسئلة: ما دور الحجاج في تكوين المتعلمين؟ ما هي الآليات التي ينبغي اتباعها حتى يصبح تعليم الحجاج إيجابيا في التكوين؟

مقدمة

يعرف ب. أوليرون الحجاج بأنه «عملية يقوم بها شخص أو مجموعة لحمل الجمهور على تبني موقف بوساطة اللجوء إلى عروض أو تأكيدات - حجج - القصد منها إظهار صحتِها وشرعيتِها»[1]. ومن هذا التعريف استخرجَ ثلاث خصائص أساسية للحجاج، فهو:

1- يتطلب تدخل مجموعة أشخاص (المنتجون، المستقبلون والجمهور)، الأمر الذي يجعل من الحجاج *ظاهرة اجتماعية*.

2- ليس عبارة عن ممارسة نظرية مثل الوصف والسرد؛ فهو عملية يَقصِد منها شخصٌ ما *التأثيرَ* في شخص آخر.

3- يتطلب تبريرات وتقديم أدلة تدعم الأطروحة المدافعَ عنها، وهي ليست مفروضة بالقوة، فهو إجراء يشتمل على عناصر عقلانية؛ وهذا ما يربطه بالاستدلال والمنطق.

بناء على هذا التعريف يمكننا استخلاص السمة العملية للحجاج من حيث كونه يهدف إلى التأثير. وفي الحقيقة، كما يرى الكثير من المنظرين، فإن الكلام «كله» تأثير سواء قُصد منه الإقناع أو لا. وما التعديلات التي أدخلها أوستن على تقسيمه الأول للكلام من خبري وإنشائي إلى إنشائي (إنجازي) إلا دليل على ذلك. وقد أكد هذا بنفنيست من خلال تعريفه لـ«الخطاب» بأنه «كل تلفظ يتطلب متكلما ومستمعا وأن للأول نيةَ التأثير في الآخر بطريقة ما»[2]. وتُعلّق أموسي (Amossy) على أن لهذا التعريف،

---

(1) Oléron, Pierre (1983), *L'argumentation*, pp.4-5.

(2) Benveniste, Emile, PLG, p.241.

على الرغم من بساطته، «ميزة التأكيد على أن كل تبادل شفهي يرتكز على لعبة التأثيرات المتبادلة، وعلى محاولة، بوعي نوعا ما، استعمال الكلام للتأثير في الآخر. إنه يبرز أهمية قوة الكلام -وهذا ما عالجته التيارات التداولية التي ترى أن القول فعل، وعالجته النظريات التفاعلية التي ترى أن التكلم يتطلب مشاركين وأن هؤلاء المشاركين يقومون على الدوام بشبكة من «التأثيرات المتبادلة»: الكلام هو التبادل، ولا نغير إلا بالتبادل، كما ترى أوريكيوني[1].

لقد أصبح الحجاج موضوعا تتقاطع فيه تخصصاتٌ كثيرة؛ فهو من الموضوعات الأساسية في نظريات التلفظ والتداوليات وتحليل الخطاب وتعليمية اللغات، وعلاقاته لا تتوقف عند البلاغة والبرهان والاتصال، وإنما تتصل أيضا بالفلسفة والمنطق والدراسات الأدبية وعلم الاجتماع والتاريخ والعلوم السياسية والحقوق، الخ[2]. والحجاج ليس ظاهرة «لغوية» فحسب كما ترى نظرية «الحجاج في اللغة»[3]، أي يُنظر إلى الجانب اللغوي بمعزل عن كل ما يحيط به، وإنما هو ظاهرة «خطابية» وذلك بصفته فرعا من فروع تحليل الخطاب لأن التحليل الحجاجي لا يكون إلا بمراعاة مقام التلفظ (المشاركون، المكان، الزمان، الظروف)، بل لا يمكن فهمه إلا بالنظر في هذا المقام المتعدد المكونات[4]. إننا حينما نتكلم أو نكتب لا نخبر فقط أو

---

(1) Amossy, Ruth, "*Argumentation et Analyse du discours: perspectives théoriques et découpages disciplinaires*", p.2.

(2) Micheli, Raphaël, *L'argumentation au carrefour des disciplines*, pp.3-9.

(3) وهي النظرية التي تنسب إلى أنسكومبر وديكرو في مؤلفهما المرجعي (الحجاج في اللغة): Voir "*L'argumentation dans la langue*".

لا تُعَرِّفُ هذه النظريةُ الحجاجَ بصفته نشاطا شفهيا يهدف إلى التبرير و/أو الإقناع، ولكن بصفته مكونا أساسيا لدلالة الملفوظات (بل حتى الوحدات المعجمية).

(4) Amossy, R. "*Argumentation et Analyse du discours: perspectives théoriques et découpages Disciplinaires*", p.4.

نبلغ معلومات للمتلقي، وإنما نريد التأثير في الآخر وتغيير آرائه لتتفق وآراءنا، ومن هذا المنظور يمكن عدّ الحجاج وظيفة من الوظائف اللغوية التي أحصاها جاكبسون المتعلقة بالمتلقي (الوظيفة التأثيرية)، وهو، من المنظور التداولي، فعل لغوي لأنه يقصد التأثير في آراء وعواطف وسلوكيات المتلقي[1].

الحجاج والبلاغة

تعود أهم نظريات الحجاج ومفاهيمه إلى أرسطو[2] كما هو معروف لدى المختصين؛ فقد كانت البلاغة تعني «الحجاج» و«الاستدلال»[3] وكانت تضع الحجاج بين الإغراء والبرهان ولكن دائما بمفهوم / تشوبه الرغبة في الإقناع والاهتمام بالطريقة التي يرتبط بها اللوغوس (عرض الحجج في اللغة الطبيعية) بالإيتوس (الصورة التي يمثل بها الخطيب نفسه في خطابه)، وبالباتوس (التأثير الذي يقصده في الآخر والذي عليه بناؤه خطابيا)[4].

لقد بقيت البلاغة عند الغرب مركز كل ما له علاقة بالتعليم حتى القرن 19[5]، القرن الذي ظهرت فيه التخصصات الجديدة متأثرة بما حصل للمجتمع من تطور في مجالات أخرى كثيرة.

---

(1) Béland, Jean-Pierre, *Vers une didactique du discours argumentatif.* p.64.

(2) “Les topiques” (*L'argumentation ou Dialectique*), et “La rhétorique”.

(3) Breton, Philippe. *L'argumentation dans la communication*, p.16.

(4) Amossy, R., p.7.

ربط أفلاطون في معركته مع السفسطائيين البلاغة بنظرية تتعلق بالباتوس، جاعلا منها مؤسسة للمناورة وخداع الجمهور. بينما اهتم البلاغيون الرومان بالإيتوس لأن انشغالهم كان يتمثل في إبراز @الفضائل الجمهورية.@بينما تعود الأهمية اليوم للوغوس الذي فرض نفسه كبعد أساسي للحجاج وللبلاغة، سواء عند تولمين أو بيرلمان أو ديكرو.

ينظر: Meyer, Meyer *Qu'est-ce que l'argumentation*, p.12

(5) تلقت البلاغة الأرسطية نقدا قاسيا أول الأمر من ديكارت في كتابه مقال في المنهج.

وقد ظهر الحجاج في ثوب جديد وقوي بعد الحرب العالمية 2 ممثلا في كتابين مهمين يُعدَّان المرجعية الحديثة لكل الدراسات التي تناولت الحجاج، مع ملاحظة أن صاحبيهما فيلسوفان وليسا لسانيين. ظهر الكتاب الأول في فرنسا وهو لشاييم برلمان وأولبركت تيتيكا[1]. أما الثاني فظهر في أمريكا وهو لستيفن تولمين[2]. وقد كان كتاب بيرلمان أكثرَ تأثيرا في أوروبا طبعا؛ فهو الذي أحيا بلاغة أرسطو بمسمى جديد وهو الحجاج (البلاغة الجديدة) الذي يعتمد على المنطق، أداته النقاش خدمة للعقلانية والكلام المتبادل قصد الوصول إلى اتفاق مشترك بين المتخاطبين بدون *المرور بالعنف*. وقد تأثرت برامج تعليمية كثيرة بهذا الكتاب[3]، ولا زال تأثيره قويا إلى أيامنا هذه؛ إذ إننا لا نكاد نجد دراسة في الحجاج إلا وبنت عليه أفكارها وخلفيتها النظرية[4].

(1) Chaim,Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca, (1958), *Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique*, PUF, Paris.

(2) Toulmin Stephen E., *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge.

(3) ينظر للمزيد من التفاصيل:

Boissinot, Alain, *Les textes argumentatifs*, Bertrand-Lacoste, CRDP de Toulouse, 1996.

ينظر عرضنا لهذا الكتاب في مقالنا «النصوص الحجاجية»، مجلة «اللغة والأدب»، جامعة الجزائر. العدد 14، 1999، ص (273-290).

(4) ولكن، إضافة إلى هذين الكتابين، هناك دراسات أخرى تبنت مرجعيات مختلفة، لها تأثير واضح ولكن بنوع من التفاوت مثل كتب جون بليز غريز (J.B.Grize) التي تناولت الحجاج والمنطق، وأنسكومبر وديكرو التي تناولت الحجاج واللغة، وك.بلونتان وغيره التي تناولت التفاعل اللغوي والحجاج، وج.م.أدم حول الحجاج في إطار اللسانيات النصية، ور.أموسي حول الحجاج في الخطاب (توجه بيرلماني). ينظر:

DE PIETRO, Jean-François, *Former les élèves à argumenter et à prendre leur place dans l'espace public: l'enseignement du débat à l'école*.

Micheli, Raphaël (Dir.), *L'argumentation au carrefour des disciplines: sciences du langage et sciences sociales*. BSN Press | "A contrario" 2011/2 n 16 |, pages 3 à 9.

وانطلاقا من هذا النشاط الذي ميز منتصف القرن العشرين، أعيد النظر جذريا في المقصود من مفهوم «البلاغة». يرى م مايير (M. Meyer) «أن هناك بلاغتين: بلاغة تقصد الاستمالة والإعجاب وتحريك العواطف، وأخرى تجتهد في الإقناع بوساطة الحجاج واستعمال الاستدلالات المنطقية»[1]. ففي الأولى قطيعة مع العقل، عكس الحجاج الذي يعد نظرية العقل قبل أن تستحوذ عليه الفلسفة أو العلم[2]، ولذلك تم اختزال البلاغة في نظرية المحسنات (figures de style)، والحجاج في «خطاب المنهج» تَيَمُّنًا بديكارت.

بينما تُميِّزُ أموسي بوضوح بين الحجاج (فن الاستدلال) و*البلاغة* (فن إجادة التكلم) طبعا مع إعادة تعريف «البلاغة الجديدة»[3]؛ لأن هذه الأخيرة «أُعدّت ضمن منظور فلسفي يركز على مسألة *العقلانية* بقصد إظهار كيفية حصول اتفاق حول ما هو «معقول» في إطار اتصالي»[4].

ويمكننا أن نستنتج من هذا أن هناك تخصصين سواء بمنظور مايير أو بمنظور أموسي، يفترض أن يُنظَر إليهما معا، وليس مايير إلا واحدا منهما فقط؛ إذ نلاحظ أنه لا يزال يطغى على الكثير من منظوماتنا التعليمية

(1) Meyer M *La rhétorique*.

(2) Meyer, M. *Qu'est-ce que l'argumentation*, p.10-11.

(3) البلاغة الجديدة عند بيرلمان وتتيكا هي الحجاج. ويعرفها بيرلمان بقوله: «دراسة وسائل الحجاج غير المنتمية إلى المنطق الصوري والتي تسمح بالحصول على قبول الآخر ما نقترح عليه من أطروحات». ينظر :

Perelman, Ch. & Olbrechts-Tyteca, L. *La Nouvelle rhétorique: traité de l'argumentation*.

(4) Amossy, R. & Koren, R. (dir.), (2009), *Argumentation et Analyse du Discours*, Revue électronique du groupe ADARR, volume 2.

Aussi: Gaussel, Marie, *Développer l'esprit critique par l'argumentation*: De l'élève au citoyen.

النظر إلى البلاغة بالمفهوم التقليدي (إجادة التكلم من باب الاهتمام بالشكل) وليس إليها بمفهوم الحجاج الذي هو الإقناع والحوار باللغة.

الحجاج والبرهان

قد يجد البعض بعض الصعوبات في التفريق بين الحجاج والبرهان؛ فكل ما له علاقة بالقناعات لا يحتاج إلى برهنة لأنها في كثير من الحالات مؤقتة (هناك الحجج شبه المنطقية التي تقترب من البرهان والاستدلال العلمي) ربما لأن دليلها مادي (بصري). يعطي ف. بروتون مثالا عن مفهوم «المساواة» بين الرجال، فهو أمر لا يمكن عدّه حقيقة ولا كذبا ولكنه قناعة يمكن أن نوافق عليها ويمكن أن نرفضها؛ فهو قيمة يمكن أن نقدم حججا عليها بقوة، ولكن لا يمكن البرهنة عليها[1]. ويمكن العودة إلى الخطاب القرآني؛ إذ إننا نجد سياقات كثيرة عن استعمال البراهين والحجج. ويمكن عدّ «فلق البحر: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ (الشعراء، 63)، و«إنزال المائدة»

﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ. قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ، فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَّا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾ (المائدة، 114 و116).

من قبيل البراهين المادية البصرية للإقناع؛ فالحجاج في هذه المقامات لا يجدي. والملاحظ أنه يصعب الاقتناع ببرهان مادي قُدِّم في زمن سابق، بينما يمكن الاعتماد على حجة سابقة. ولذلك نجد أن القرآن يركز على الآلية الحجاجية أكثر من الآلية البرهانية، ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ، فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأنعام، 149)، فالبرهان لا يترك مجالا واسعا للتفكير، لأن الأمر محسوم لا يستدعي نقاشا وجدلا. ولذلك طلب القرآن

(1) Breton, Ph., *L'argumentation dans la communication*, p.25.

في الحالات التي لا تتطلب نقاشا وجدلا براهين وليس حججا: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ (البقرة، 111) وليس (قل هاتوا حججكم)، ولذلك يمكننا أن نستنتج أن استعمال البرهان خاص ومؤقت يخضع لزمان معين وربما لمكان معين أيضا، ولذلك تكون شروطه ونتائجه خاصة. أما الإقناع بالحجج فيبقى مفتوحا يخاطب العقل، ومخاطبة العقل «واحدة» مادام عقل الإنسان واحدا لا يتغير (على الرغم مما للظروف من تأثير). يرى ج.ب.غريز أنه «لا يمكن النظر في الحجاج خارج السياق الاجتماعي؛ فهو يختلف عن المنطق الرياضي الذي هو برهاني ويعتمد على مجموعة من قضايا لا تتبع الأشخاص الذين يؤكدونها»[1]. وعليه فالتركيز على الحجاج في رأينا مهم جدا لأنه يخاطب العقل ومجالُه مفتوح للحوار ولمناقشة الآراء باللغة وليس بغيرها. وكما يقول بيرلمان: «إن طبيعة التشاور والتحاجّ نفسَها تتعارض والضرورة والبداهة لأننا لا نتشاور حينما يكون الحل ضروريا ولا نُحاجُّ ضد البداهة. إن ميدان الحجاج هو الممكن، المعقول، المحتمل لأنه لا يخضع ليقين الحساب»[2].

الحجاج والاتصال

يمكن عدّ الدراسات التي قام بها ف. بروتون رائدة ومتخصصة فيما بين الحجاج والاتصال من علاقة من دون إلغاء البلاغة التقليدية، بل على العكس من ذلك، يرى أنه من الطبيعي أن تعتمد أي نظرية في الاتصال عليه؛ فالحجاج

> استدلالٌ اتصالٍ من نوع خاص، يستعمل صورا دقيقة من القياس والتأطير، الخ. وعليه فإنه من الضروري التمييز بين الرأي الذي ندافع عنه والحجج التي نقدمها. ينبغي أن يطلع التلاميذ على التمييز

(1) Grize, Jean Blaise, *Logique et langage*, p.58.

(2) Perelman et Olbrechts-Tyteca, *traité de l'argumentation*, p.1.

الأساسي، لأنهم متيقنون من أن إقناع الآخر يتم بالأسباب نفسها التي أدت إلى اقتناعنا الخاص. غير أن هذا لا يتم بهذه الطريقة: فمن منظور الاتصال، ينبغي أن يتكيف الحجاج مع الآخر، وهذا يدل على أنه يجب إيجاد الأسباب لإقناعه، هو وليس أنا. وانطلاقا من هنا يصبح من الطبيعي إمكانيةُ اعتماد أي نظرية في الاتصال على التقاليد البلاغية[1].

تبدو أهمية الحجاج أكثر وضوحا في تقسيم بروتون[2] لمجاله إلى ثلاثة عناصر أساسية: «الحجاج يعني الاتصال، الحجاج ليس الإقناع مهما كان الثمن، الحجاج هو عرض رأي بوساطة الاستدلال». ويرى أن المقاربة اللسانية للحجاج، ويخص بالذكر نظرية ديكرو، هي أقرب المقاربات إلى علوم الاتصال لأنها تشتغل أكثر على اللغة وليس على ظروف الاتصال[3].

الحجاج والتعليم

أشرنا في مقدمة البحث إلى أهمية الحجاج في مجالات كثيرة ومنها التعليم؛ إذ يرى الكثير من المختصين أنه أصبح أساسيا في تكوين الأجيال لأنه ينعكس مباشرة على اللغة قولا وعملا. ولذلك فهم يتكلمون الآن عن «تعليمية الحجاج». يعلق ف. بروتون على تجربته مع الحجاج بقوله:

> إن تعليم الحجاج من أهم وأمتع ما أسند إلي. إنه مقرر مشوّق لأنه يدور حول السؤال الآتي: ماذا نفعل لكي نقنع؟ يفيد هذا التعليم بادئ الأمر في اكتساب تقنيات ومهارات تُستعمل مباشرة في التجربة المهنية والمواطنة. إنه يسمح لنا أيضا ببناء علاقة خاصة بالتلاميذ بوساطة

---

(1) Breton, Ph. "*comment s'y prend-on*", p.97.

(2) Breton, Ph. (2003), L'argumentation *dans la communication*, pp.16 et 17.

(3) Idem. p.9. Voir aussi: Jordy, Jean. *Argumentation et communication dans les programmes de français*, p.88.

تحاليل المقامات المختلفة، إنها علاقة تظهر في الدينامية داخل قاعة الدرس (الفصل) كلها. إنه في نهاية الأمر عبارة عن مصفوفة محسوسة للعلاقة الاجتماعية، لأن ممارسة الحجاج تُعدّ بديلا للعنف في العلاقات الإنسانية؛ ولهذا ظهر الحجاج: كأداة للحوار الديمقراطي[1].

لقد لاحظ المختصون في الغرب[2] أهمية التركيز على *المدرسة* لكونها المكان المثالي للتبادل و«التعاون بين الشخاص» بامتياز حيث يهيمن «الفعل الاتصالي»، وهو الفعل الذي يفترض التبعية البينية بين التبادلات المبنية على المعاملة بالمثل وحول المساواة بين المتخاطبين: فهو يساهم إذن في بناء الفهم الشخصي بوساطة البحث عن الفهم البيني»[3].

وبناء على هذا اهتمت المنظومات التربوية بالحجاج في السنوات

---

(1) Breton, Ph. *Comment s'y prend-on pour argumenter*, p.96.

(2) أما في العالم العربي فإن التعليم لم يستقر من حيث وضوح الاستراتيجية على الرغم من التغييرات الكبيرة التي حدثت؛ فما زالت الرؤية غير واضحة في تحديد النصوص المختلفة وفي تعليم القرآن مثلا بدليل أن التركيز كله منصب على التحفيظ من دون أن تكون هناك خطة للاستفادة من هذا التحفيظ سواء في تعلم اللغة العربية أو في توظيف ما فيه من سرد ووصف وحجاج، بالإضافة طبعا إلى بعده الأخلاقي والاجتماعي. نرى أنه ينبغي أن يعاد النظر في مكانة الخطاب القرآني في منظوماتنا التربوية حتى لا يبقى «مجرد» مدونة ذات طابع طقوسي صالحة للتجريب في بحوث الدراسات العليا، علما أن هناك إجماعا منذ القديم، عند المسلمين وغيرهم، أن القرآن نص/خطاب حجاجي بامتياز.

(3) تعود نظرية «الفعل الاتصالي» إلى الفيلسوف الألماني ي. هابرماس حيث ميّز بين آليتين كبيرتين من تنسيق الأفعال الاجتماعية: قد يكون بالتأثير (*الفعل الاستراتيجي*) وبالاتفاق (*الفعل الاتصالي*). أول هذين الفعلين موجه حتما نحو النجاح ولا يقصد منه إلا =

الأخيرة[1]؛ إذ أصبحت البرامج لا تخلو من قرارات ونصوص وتطبيقات، من الابتدائي إلى الثانوي؛ فقد أصبح الحجاج ظاهرة لغوية (إلى درجة وصفها البعض بالغزو)[2] تتجلى في شكل نصوص وخطابات لها أهمية كبيرة في عملية التواصل. وتتمثل هذه الأهمية في أنه أصبح ينظر إليه كآلية نقدية «مواتية لتطوير بُعْد المواطنة»[3]. وقد اتضح هذا في الأهداف التي سطرتها مقررات التربية (الأخلاقية والمدنية) في دول كثيرة من حيث «جمعها بين تكوينين، تكوين مواطن الغد، وتكوين الحس النقدي لديه حتى يكتسب المتعلم وعيا يسمح له بالفهم وباحترام وتقاسم القيم الإنسانية للتضامن والاحترام والمسؤولية»[4].

يضاف إلى هذا أن خصوصية عصرنا (الأزمات والحروب وتطور وسائل التواصل) أصبحت تتطلب التحاور والمناقشة والمحاجّة والجدال، وهذا ما جعل اللجوء إلى معرفة الحجاج وآلياته مطلبا أساسيا في منظومات التعليم المختلفة.

وهناك أسباب أخرى تعود إلى التغييرات التي حصلت في المجتمعات

= إثارة فعل-إجابة، من دون أن يسمح للفاعل المنفذ بإمكانية العودة النقدية للأوامر التي نرغب أن يمتثل لها. ينظر:

Weisser, M. & Rémigy, M-J. *Argumenter en classe: à propos de quoi? comment? pourquoi?* P.140.

(1) Chartrand, S. *Les composants structurels du discours argumentatif écrit selon un modèle construit à des fins didactiques pour la classe de français*, p.679.

(2) Jordy, J. *Argumentation et communication dans les programmes de français, In Pour une refondation*, p.90

(3) Muller Mirza, N. & Buty, Ch. *L'argumentation dans les contextes de l'éducation.* In: Gaussel, M. *Développer l'esprit critique chez l'enfant*, p.1.

(4) Eduscol (2016), *L'EMC dans le quotidien de la classe. Les gestes professionnels.* In: Gaussel, M. *Développer l'esprit critique chez l'enfant*, p.1.

الغربية، والعربية فيما بعد، سواء من حيث تطور الوسائل التربوية أو النظريات والخلفيات الفلسفية لوضع المناهج أو من حيث تغيير النصوص المرجعية إذ لم تعد تلك النصوص الأدبية المرجعية الراقية المعروفة هي النموذج الذي يحتذى، بل خلفتها نصوص سردية وإعلامية وعلمية اعتُمِدت في دروس القراءة والتحليل وكنماذج في دروس النحو والبلاغة والتعبير بشقيه الشفهي والكتابي. والجانب المهم الذي يهمنا في موضوعنا هو إدراج هذا النوع من النصوص، عند الغرب طبعا بادئ الأمر، في دروس التربية المدنية نظرا لما له من دور في تدعيم بُعد *المواطنة* لدى المتعلم.

أما في المنظومات العربية، فلم يبدأ التأثير المباشر للسانيات النصية وتعليمية اللغات وتحليل الخطاب في رأينا إلا في منتصف التسعينيات[1]، وهناك تفاوت بينها في اعتماد المقاربات التعليمية الحديثة وخصوصا ما يتعلق منها بأنماط النصوص وأجناس الخطابات. ولكنها تبقى في حاجة إلى تطوير وتكييف وربط أكثر بالواقع وليس مجرد دروس تلقينية مفصولة عن بقية المقررات الأخرى مثل التربية الأخلاقية/الدينية والمدنية، وعن بقية التخصصات سواء كانت علمية أو اجتماعية إنسانية.

تدريس الحجاج

يتمثل الهدف الأساس في تدريس الحجاج «في لفت اهتمام التلميذ بآثار شخصيته وصورته في الخطاب: حينما يستعمل مثلا حجج السلطة أو حينما يرسم بطريقة غير مباشرة ما تسميه البلاغة التقليدية الإيتوس

---

(1) قامت وزارة التربية الوطنية في الجزائر، بوساطة المعهد التربوي الوطني، في بداية التسعينيات على إنشاء فرق تبحث في تعليم اللغة العربية في أطوار التعليم المختلفة، وقد أشرفنا في 1992 على فرقة تخص تعليم اللغة العربية في المرحلة الثانوية، وفيها اقترحنا بداية التغيير الجذري مستفيدين من تجارب أوروبية، فرنسا وكندا على الخصوص.

(Ethos)، أي تلك الصورة التي يكونها عن نفسه في الخطاب»[1]. وهذه الصورة لا تتمثل في مجرد التكلم (نقصد الوصف والسرد على الرغم مما لهما من مقاصد حجاجية) وإنما تتجلى في كون المقصود من هذه الصورة هو الآخر، ولهذا ارتبطت البلاغة القديمة دائما بـ «الجمهور»، حالها مثل حال الحرب (المظهر السلبي للحوار) التي تتطلب متقاتلين «يتحاورون» بالسلاح.

> ولهذا يُمكن تعريف الحجاج على أنه تحاور (dialogue)، فعليا كان أو مفتعلا، يعترف للآخر بالحق في الرأي المخالف. وبهذا ارتبطت البلاغة في الوقت نفسه بالحرية وبالمواجهة؛ فهي الصورة الشفهية للمبارزة (agôn). كل خطاب حجاجي يقابل إذن بين قطبين تلفظيين: صاحب الأطروحة المقترحة أو المدافع عنها؛ وصاحب أو أصحاب الأطروحة المدحوضة. بل يمكننا افتراض قطب ثالث، وهو الرأي الحائر الذي علينا استمالته[2].

ولذلك نلاحظ أن سمة الحوار أساسية في الحجاج، فهو يتطلب أشخاصا يتبادلون الآراء التي تعكس صورهم في الخطاب وخصائصهم وسمةَ اللغة التي يستعملونها؛ إذ يقصد كلٌّ من المتكلم والمخاطب موافقة الآخر باستعماله وسائل لغوية كثيرة أثارتها البلاغة اليونانية القديمة تحت مسميات لازالت متداولة إلى يومنا هذا في الدراسات الحجاجية، والتي أشرنا إليها من قبل، وهي «الإيتوس والباتوس واللوغوس[3]. يقدم المُحاجّ رأيه في أثناء الحوار مراعيا المقام ومعتمدا على ما في اللغة الطبيعية من أسرار «كالروابط والإشاريات والمضمرات والافتراضيات وعلامات القولية

(1) Jordy, J. *Argumentation et communication dans les programmes de français*, p.92.

(2) Ibid, p.92.

(3) Boissinot, A., *Argumentation et littérature*, p.4.

والإبهام وتعدد المعنى والاستعارة والتكرار والنغم»[1].

إن من مشاكل حياتنا اليوم وسلبياتها، سواء على مستوى العلاقات الخاصة أو الاجتماعية، بين الأفراد أو بين المجتمعات والأمم، هو غياب هذا الحوار (الحجاجي). لنفترض أن شخصا قام بذم الإشهار (الإعلان) ولم يتم الرد عليه بحجج قوية، فهناك احتمال كبير أن يُعتمَد نقدُه، ولو بالقوة، وهذا سيؤثر على عملية الإشهار كممارسة وكتجارة[2]:

الهجوم	*الدفاع*
الإشهار مكلف للمستهلك.	لا يعدّ الإشهار إلا واحدا من عناصر التكلفة الإجمالية للمنتوج الذي يدفعه المستهلك. يجنب استعماله تكاليفَ يمكن أن تكون باهظة.
الإشهار ليس ضمانا للجودة. وجود إشهار لمنتوج ما لا يعني ضمان جودته بالنسبة للمستهلك.	إن الإشهار، الذي يدعم المنافسة بقوة، يدفع بالمؤسسات إلى الجودة وإلى ضمان منتجاتها. فهو يسمح لمنتوج جيد بمضاعفة نجاحه التجاري. بينما الإشهار لمنتوج سيئ يسارع في فشله. هناك بالفعل منتوجات جيدة لا تشهر لنفسها، ولكن كيف للمستهلك أن يحصل عليها وأن يعرفها؟
يخلق الإشهار احتياجات مصطنعة.	من يستطيع أن يقول لنفسه أن الحاجة مصطنعة أم لا؟ يمكن عدّ كل ما هو ليس ضروريا للعيش شكليا أو اصطناعيا.

(1) Amossy, R. *Argumentation et Analyse du discours: perspectives théoriques et découpages disciplinaires*, p.12.

(2) المثال مأخوذ من :

Béland, J-P. *Vers une didactique du discours argumentatif, Québec français*, p.66.

لا نريد التعليق على النص ذي المضمون الحجاجي على الرغم من ظاهره الإخباري؛

فالنص الحجاجي يتميز بـ«ذاتيته» مقارنة بالنص الإخباري (إخبار المتلقي من دون الحاجة إلى إقناعه) والنص الأمري (تلقي الأمر لا يتطلب الاقتناع بالاستدلال بأن هذا الأمر سليم أو لا) والنص العرضي والبرهاني؛ فإنه يغلب على هذه النصوص كلها الطابع الموضوعي؛ إذ ينمحي فيها المتكلم وتغيب فيها ثلاثية بنفنيست، المتمثلة في علامات التلفظ (أنا - هنا - الآن). ويتبين لنا أيضا أن له بنية[1] قد تختلف مكوناتها حسب منهج المعالجة، ولكنها تشتمل عموما على أطروحات الخصم أو المعطيات موضوع الحجاج، وعلى الحجج المدافعة عنها أو الداحضة لها، وعلى أطروحات المُحاجّ ثم على النتيجة.

---

(1) لم نضع فوارق دقيقة بين التسميتين: النص الحجاجي والخطاب الحجاجي، غير أن من يعتمدون هذه التسميات، ونحن لا نخالفهم في هذا، يرون أننا نكون أمام «النص» حينما تكون المعالجة لغوية بحتة، وأمام الخطاب حينما ندرس هذا النص مراعين قائله وظروف إنتاجه والموجه إليه النص. إلا أن بواسينو يرى بأنه «يمكن القول بطريقة واضحة أننا نعرف أن النص الذي تتوافر فيه كل الخصائص الشكلية للنص السردي يمكن استعماله للتأثير على المتلقي وتغيير آرائه. فليس هناك ضرورة لبناء نص حجاجي للتأثير على الآخر، فإنه يكفي في الغالب أن نحكي قصة، ونحن نعلم التنسيقات الموجودة بين السرد والحجاج والتي يمكن أن تتحقق في الأسطورة الخيالية (fable). إذن، نص حجاجي أو خطاب حجاجي؟ ليس نفس الشيء. إن توسع المفهومين ليس نفس الشيء. إن صفة «حجاجي» ليست نفسها في الحالتين. يبدو لي أنه من الأفضل الإبقاء على التمييز بينهما بقصد الوضوح من الناحيتين النظرية والتعليمية؛ ويمكننا في نهاية المطاف، عوض العودة إلى «نص» و«خطاب» التمييز انطلاقا من مصطلحين آخرين: مفهوم «النمط/النوع» (type) ومفهوم «الجنس» (genre) ينظر:

Boissinot, A. *Argumentation et littérature*, p.6.

Boissinot, A. *Les textes argumentatifs*, pp.168-169.

إن دراسة هذا النوع من النصوص يفتح آفاق التفكير لدى المتعلم نظرا لما يحتويه من مكونات تداولية سواء على مستوى القراءة أو على مستوى التحليل، «فهو يفرض على المتعلم القيام بتنسيقات بين كل مكونات الشبكة الخطابية للنص. يكون لبعض فرضيات القراءة التي يقوم بها طابعُ التأكيد الموسوم ويكون بعضُها الآخر أكثرَ هشاشة وأكثرَ اعتباطية»[1].

إن التعليم المبكر لأنواع النصوص مفيد جدا كما بينته الكثير من التجارب؛ فقد توصل براصار[2] من خلال تجربة قام بها على طلاب من الابتدائي والإعدادي أن التعليم عامل يعجِّل بتطوير الكفاءة الحجاجية المكتوبة؛ فالتلاميذ يتوصلون، بمساعدة المعلم، إلى تحقيق أداءات يصعب التوصل إليها بدونه، وعليه يستنتج أن الاشتغال على النص الحجاجي المكتوب بمعية الأطفال الصغار منذ المرحلة الأولى من التعليم (التعليم التحضيري) أمر ممكن وذو مردود إيجابي، وهذا ينطبق أيضا على أنواع النصوص الأخرى؛ فهذه الأمور لا تتطلب تكوينا نظريا قويا.

لقد تم القيام أيضا بتجارب على النص الحجاجي *الشفوي* حيث اتضح للقائمين بالتجربة أن الأطفال البالغين من تسع إلى عشر سنوات قادرون على المُحاجَّة حينما تُوفَّر لهم الظروف المناسبة، وأنهم يوظفون في حجاجهم مقاطع وصفية وسردية بكل يسر، وأنهم يبررون ويدحضون بصفة واضحة[3]. ولهذا يولي المختصون في الغرب أهمية بالغة للنص الحجاجي المكتوب؛ لأن التحكم في هذا النوع من الخطابات أو النصوص هو من الأهداف الأساسية لبرامج التعليم التي «لا تهدف فقط إلى اكتساب قدرات لغوية وإنما نقدية أيضا؛ فالقدرة على التعبير عن الرأي ومعرفة المقصد

---

(1) Ibidem, p.67.

(2) Brassart, D. *Le développement des capacités discursives chez l'enfant de 8 à 12 ans*. P39.

(3) Garcia-Debanc, C. *Quand des élèves de CM1 argumentent*, p.55.

الحجاجي للخطابات المنتَجة داخل المجتمع هو شرط أساسي لممارسة الديمقراطية في هذا المجتمع[1]. ترى شارتران بأن

> إنتاج نص حجاجي جيد يتطلب أَشْكَلَةً للموضوع (أي تحويله إلى أسئلة، وإدماجه في نقاش)، توضيح الأطروحة التي نريد الدفاع عنها والحجج التي نريد عرضها، ووضع استراتيجية[2] حجاجية مع مراعاة المقام الحجاجي وجنس النص. وإذا كانت تمثل هذه المهام الثلاثة أهم ما في تخطيط النص، فإنه لا ينبغي أن ننسى أن تحديد هذه العناصر المختلفة واعتمادها يتم عموما في أثناء الكتابة[3].

أما بروتون، وبناء على التعريف الذي قدمه للحجاج من حيث كونه استدلالا اتصاليا من نوع خاص، فيرى أن الحجاج يتطلب المرور بأربع مراحل[4]:

1- مرحلة التحضير: وتتمثل في ضرورة تحرير بروتوكول يتعلق بصحة ومبررات الرأي المدافع عنه، وبجمع معلومات حول المستمع، وبيناء الخطاب واختيار المعجم المناسب.

2- مرحلة البحث عن «نقاط الارتكاز» التي تسمح للمخاطَب بتعرّف الرأي المدافع عنه.

3- مرحلة البحث عن الحجج، ويتم إعدادها حسب أنماط الحجج:

---

(1) Chartrand, S. *Les composants structurels du discours argumentatif écrit selon un modèle construit à des fins didactiques pour la classe de français*.

(2) مصطلح «استراتيجية» مهم جدا من حيث كونه «مجموعة من الأفعال ومن الاختيارات الخطابية والتفاعلية المخططة والمنسَّقة بقصد إسناد وجهة نظر ما». ينظر: *Dictionnaire de l'argumentation*, p.552.

(3) Chartrand, S. *Enseigner l'argumentation au secondaire: Quoi de neuf en 2001?*, p.55.

(4) Breton, Ph., *Comment s'y prend-on pour argumenter?*, p.97-98.

«حجج السلطة»، «حجج القياس»، «حجج التأطير»، «الحجج المشتركة»[1].

4- مرحلة هيكلة الخطاب الحجاجي، وهي تُعدّ حسب مخطط البلاغة التقليدية: لفت انتباه المستمع (في شكل تمهيد)؛ الإفصاح عن موضوع الخطاب؛ عرض الأسباب المقبولة؛ الإجمال في شكل خاتمة. «يتعلق الأمر إذن بالبدء بهدم الصورة الثابتة في أذهان التلاميذ (مقدمة، أطروحة، أطروحة مضادة/نقيض، محصلة، خاتمة)؛ فهذا المخطط لا يتطابق والحجاج».

وفي هذا السياق، ينبه بروتون[2] أن الحجاج لا يعني مطلقا المناورة (الخداع والتلاعب والاحتيال) على الرغم مما بينهما من تداخل؛ فالفرق الجوهري بينهما يتمثل في طريقة التعامل مع الحرية، بين من يحترمها ومن يحرم الناس منها

---

(2) «تشمل مجموعة حجج السلطة (*les arguments d'autorité*) كل العمليات التي تعتمد سلطة (إيجابية أو سلبية) مقبولة من طرف الجمهور والتي تدافع عن الرأي الذي ندافع عنه أو ننقده». أما حجج القياس (*les arguments d'analogie*) «فتستعمل الصور التقليدية أو الاستعارة مع تزويدها بمدى حجاجي. تقوم حجة السلطة بإنشاء رابط بين منطقتي الواقع المنفصلتين تسمح بنقل الصفات الخاصة بواحدة منها إلى الأخرى. القياس بالمعنى العام هو ربط يستمد قوته من سره المشترك. يجب التمييز على المستوى التقني/الفني بين أنماط /أنواع كثيرة من الحجج: القياس المحض، المثال والاستعارة». أما حجج التأطير (*les arguments de cadrage*) «فتقوم بتمثيل واقع وجهة نظر، وذلك بتضخيم بعض الجوانب مثلا والتقليل من جوانب أخرى بقصد إظهار مصداقية رأي ما». أما الحجج المشتركة (*les arguments de communauté*) «فتستدعي المعتقدات أو القيم المشتركة مع الجمهور». ينظر: Champagne, C. Fiche à destination de l'enseignant, p.3.

(2) Breton, Philippe, *Comment s'y prend-on pour argumenter* ?, p.99.

Voir aussi: Gaussel, M. *Développer l'esprit critique chez l'enfant*, p.6.

& Danblon, E. "Il y a critique et critique: épistémologie des modèles d'argumentation".

فالحجاج يحترم حرية المستمع، والتقنيات المستعملة فيه شفافة، بينما الغاية من المناورة هي حرمان المستمع من حريته في حالة التلقي: ينبغي أن يساهم كل شيء، بوساطة إخفاء التقنيات المستعملة، في أن يكون هناك اختيار واحد. تَستعمِل المناورةُ إذن تقنيات يمكن وصفها بالعنيفة.

وبما أن الأمر يتعلق بالحرية فإنه سيؤدي حتما إلى طرح موضوع الديمقراطية، فلا قيمة للمُحاجَّة بدون احترام للحرية كما أنه لا ديمقراطية بدون حرية، إذ التحاور، التحاجج، في الإطار الديمقراطي معناه التمتع بالحرية. ومن هنا نلاحظ التقاطع بين الحجاج والديمقراطية، وهذا ما أكده بروتون من أن بالحجاج

هو إقناع الآخر ولكن مع احترام حريته سواء انساق وراء الاستدلال المقدم أم لا، فالخطيب هو مسؤول ثان عن حرية مستمعه، والحجاج ليس عبارة عن مجموعة من التقنيات المحايدة: فهي أشد ارتباطا بالديمقراطية. كل رفض للديمقراطية يصاحبه رفض لتقنيات الحجاج: إننا لا نُحاجّ في المجتمعات الشمولية. بينما تمثل المناورة خطرا أخلاقيا على المجتمع.

وهناك أمثلة عديدة يمكن اعتمادها مثل تحاليل الإشهار، مقتطفات من الأفلام، الكتابات، الخ. بل يذكر بروتون أنهم اشتغلوا في (CNRS)[1] على إعداد قاعدة معطيات أمثلة حجاجية[2] ونموذج لحوار حجاجي يمكن استغلاله كتمرينات تطبيقية. يضاف إلى هذا أهمية التمرينات الشفهية لأنها تساعد على التحكم في العنف وفي تحديده ومعرفة خطورته، كما تسمح بخلق جو في قاعة الدرس مساعدٍ على تبادل الأفكار والآراء.

---

(1) (المعهد الوطني للبحث العلمي).

(2) (CATEXA, *Catalogue d'exemples argumentatifs*)

فالمواطن يكتسب في مراحل عمره المختلفة أفكارا وسلوكيات كثيرة تحتاج إلى

> التدريب الخَطابي، المزيد من التسامح، التعاطف، ولكن أيضا، الإبداع وخفة الروح. ولهذا فإن تَعَلُّم إيجاد الحجج وإقناع الآخرين والاقتناع بالمقابل، يجعل كل واحد قادر على اكتساب طبيعة ثانية، واستعداد أفضل للعيش سويا، في عالم معقد حيث التنوع ليس مشكلا في حاجة إلى حل وإنما فرصةٌ ينبغي استغلالها[1].

إن العلاقة كما نلاحظ وطيدة بين الحجاج والتعليم المتمثل في تكوين التلميذ (مواطن الغد) تكوينا جيدا، وأن للحجاج دورا لا يستهان به، فهو مصدر وغاية في الثنائية التي اعتمدها شوارز وبيكر: «*نتعلم لنحاجّ*» (فهم النصوص وإنشاؤها، الحجاج في وضعية تعلم، تعلّم قواعد النقاش، الاتصال في العمل الجماعي)، و«نحاجّ لنتعلم» (التعلّم التعاوني، دور التفاعل الحجاجي في إنشاء المعارف)[2].

فالحجاج يعلم مبادئ النقاش والحوار. وإنه لا يخفى على المختصين ما يقوم به التيار المسمى «الفكر النقدي» (Critical thinking) في أمريكا حيث أصبحت له مؤسسة ترعاه[3]، وله برامج جامعية جعلت منه تخصصا لا يمكن تجاوزه في مرحلة التكوين، أي تكوين المواطن الصالح. وقد ذكرت ماري قوسيل[4] بعض المبادئ التي ذكرها روبيرت إنيس[5]، مرجعية هذا

---

(1) Danblon, E. "*Quels mots pour convaincre ?*", p.13.

(2) In: Gaussel, M. *Développer l'esprit critique chez l'enfant*, p.10.

(3) "*The Critical Thinking Community*".

Voir: Amossy, *l'argumentation dans le discours*, p.11.

(4) Gaussel, M. *Développer l'esprit critique chez l'enfant*, pp. 5-7.

(5) Cité par: Ennis, Robert H., *Critical Thinking: Reflection And Perspective*, Part I. Inquiry, Vol. 26, n°1.

التيار، وهي التي تجعل من المواطن مفكرا صالحا، منها:

اختيار الوضع المناسب والقدرة على تغييره حسب قوة *الحجج المعروضة*.

تطوير الفرضيات والدفاع عنها.

النظر في نوعية *الحجج*، وتحديد المصطلحيات المناسبة.

اعتماد إستراتيجيات بلاغية.

استخلاص النتائج بحذر عند الضرورة. إن التفكير بطريقة نقدية معناه رفض أي تأكيد من دون التأكد من دقته. يسمح الفكر النقدي بإدراك الشخص لمحيطه وفهمه. إنه الضامن للديمقراطية من حيث كون الفهم يسمح بحسن اتخاذ القرار.

ولا نود أن نختم من دون الإشارة إلى موضوع مهم يقل عليه التركيز في بعض المنظومات التربوية المتأثرة بمنهجيات معينة، ألا وهو المعلم الذي يرى فيه البعض «مجرد» حَكَم وكأنه غير معني بتفاصيل المضامين الدراسية وباحتياجات المتعلمين. يرى ماتيو ليبمان، الفيلسوف التربوي صاحب فكرة «الفلسفة للأطفال»، بأن المعلم في حقيقة الأمر «وسيط بين المجتمع والطفل [...] فمهمته لا تتمثل في تكييف الطفل مع المجتمع فحسب وإنما في تربيته بطريقة تجعله يتعامل مع المجتمع حتى يكون أكثر انتباها لاهتماماته الخاصة»[1]. ونرى أننا في عالمنا العربي في حاجة إلى إعادة النظر في تكوين معلمينا حتى يحققوا هذه الغايات المرجوة على أكمل وجه؛ فكيف نعلم الطفل الحجاج ومعلمه لا يعرف عنه شيئا؟، بل ربما يلقنه دروسا لا يدرك حقيقة أهدافها القريبة والمتوسطة والبعيدة.

---

(1) Lipman, M. *Renforcer le raisonnement et le jugement par la philosophie*. In Leleux Claudine (dir.). La *philosophie pour enfants, le modèle de Matthew Lipman en discussion*. Louvain-la- Neuve.

الخاتمة

لقد حاولنا في هذا البحث أن نفتح آفاقا تخدم منظوماتنا التربوية ومؤسساتنا في التكوين؛ فالمواطن الصالح هو ذاك الطفل الذي أحسنا تكوينه. لقد رأينا في ثنايا هذا البحث أن الحجاج موضوع معقد ومتشابك الأطراف بحكم وجوده في مفترق علوم وتخصصات كثيرة، وأنه يتطلب تظافر جهود مختلفة ومتعددة وأعمال مكثفة حتى ترقى منظوماتنا إلى مصاف المنظومات المرجعية وبالتالي يرتقي مواطننا بعقله واعتماد الحجة سلاحا خدمةً للمجتمع الذي هو في حاجة إلى أبنائه.

إن مواطن القرن الواحد والعشرين يعيش وضعا صعبا تعكسه الصراعات والحروب والأزمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تميز العالم في أيامنا هذه، يضاف إلى هذا التأثير السلبي في كثير من الأحيان لوسائل الاتصال المختلفة سواء على السلوك أو على التفكير حيث أخذت اللغة بعدا أحاديا انعزاليا يدفع إلى اللاتفاهم، ولذلك أضحى من الضروري «أن يكون الحد الأدنى للحجاج هو وجود لغة مشتركة، آلية تسمح بالتواصل» على قول بيرلمان[1]. ولذلك ارتأت دول كثيرة إعادة النظر في منظوماتها التعليمية لإنقاذ الإنسان من نفسه. لقد رأت أن الحل يكمن في إعادة النظر في تكوين المواطن ورأت أن امتلاك لغة الحوار والدفاع عن الأفكار هو أحسن وسيلة لتجنب الانطوائية والانعزالية والتطرف والعنف. فحينما «يكون الحجاج ممكنا، لا يكون هناك مجال للتعصب. المتعصب هو الذي، حينما يتبنى أطروحة مطعونًا فيها ويصعب دعمها بدليل قاطع، يرفض رغم ذلك النظر في إمكانية طرحها لنقاش حر، وبالتالي يرفض الشروط المسبقة التي تسمح بممارسة الحجاج»[2]. يرى ف. بروتون بأن

(1) Perelman et Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique*, p.19.

(2) Perelman et Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique*, p.83.

سلطة وسائل الاتصال، وما يستعمل من آليات دقيقة للتضليل، واللجوء المكثف للإشهار (الإعلان)، يحتم علينا التفكير في شروط لغة تعتمد الحجاج في مقابل البلاغة والمناورة والخداع. [...] بأن الحجاج هو أقصر طريق لتبادل الآراء، ولكنه في الوقت نفسه الأكثر ثراءً ثقافيًا والأكثر تفتحًا إنسانيًا[1].

(1) Breton, Ph., pp.13 &14.

المراجع

- ديكارت، رينيه. مقال عن المنهج. ترجمة (1968): محمود الخضيري، دار الكاتب العربي: القاهرة.
- مسعودي، الحواس (1999). «النصوص الحجاجية«، مجلة «اللغة والأدب«، جامعة الجزائر. العدد 14، (ص273-290).
- Amossy, Ruth (2008), “Argumentation et Analyse du discours: perspectives théoriques et découpages disciplinaires”, *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 1 | 2008.
- URL: http://journals.openedition.org/aad/200 ; DOI: 10.4000/ aad.200.
- Amossy, Ruth & Koren, Roselyne (dir.), (2009). “Rhétorique et Argumentation”, Revue Argumentation et Analyse du Discours, Revue électronique du groupe ADARR, volume 2.
- Accessible sur http:// aad. revues. org/.
- Anscombre Jean-Claude & Oswald Ducrot (1983), *L'Argumentation dans la langue*, Bruxelles: Pierre Mardaga.
- Béland, Jean-Pierre (1983), “Vers une didactique du discours argumentatif”, Québec français, (49), pp. 64-67.
- Benveniste, Emile (1974), *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard.
- Boissinot, Alain (1996), *Les textes argumentatifs*, Bertrand-Lacoste, CRDP de Toulouse.
- Boissinot, Alain (1999), “Argumentation et littérature”.

https//: http://atelier.eduscol.education.fr/D0033/fxnpub03.pdf:
- Brassart, Dominique (1990), “Le développement des capacités discursives chez l enfant de 8 à 10 ans. Le discours argumentatif écrit (étude didactique)", Revue française de pédagogie, Num. 90 janvier-février-mars 1990, pp. 31-41.
- Breton, Philippe (2003), *L'argumentation dans la communication*. 3e éd -

Paris La Découverte, 2003 - (Repères, 204).
- Breton, Philippe (2003), "Comment s'y prend-on pour argumenter?" In: Pour une refondation des enseignements de communication des organisations. Actes du colloque Ecole nationale supérieure des télécommunications de Paris 25 au 28 août 2003.
- Champagne, Claudette (2005), "Fiche à destination de l enseignant, CREG". https://creg.ac-versailles.fr/IMG/pdf/L_argumentation.pdf, p3.
- Chartrand, Suzanne-G. (1993), "Les composants structurels du discours argumentatif écrit selon un modèle construit à des fins didactiques pour la classe de français", *Revue des sciences de l'éducation*, 19(4), 679-693.p670. https://doi.org/10.7202/031672ar.
- Chartrand, Suzanne-G. (2001), "Enseigner l'argumentation au secondaire: Quoi de neuf en 2001?", *Revue Québec français*, (122), pp. 54-57.
- Danblon, Emmanuelle (2013), "Quels mots pour convaincre?", Sciences Humaines, 2013/3 (N°246).
URL:https://www.cairn.info/magazine-sciences-humaines-2013-3-page-13.htm.
- Danblon, Emmanuelle (2012), "Il y a critique et critique: épistémologie des modèles d'argumentation", Argumentation et Analyse du Discours [En ligne], 9 | 2012, mis en ligne le 15 octobre 2012, consulté le 18 janvier 2019. URL: http://journals.openedition.org/aad/1395 ; DOI: 10.4000/aad.1395
- De Pietro, Jean-François (2013), "Former les élèves à argumenter et à prendre leur place dans l'espace public: l'enseignement du débat à l'école", Publié dans Bulletin VALS-ASLA 98, 155-179.
- Eduscol (2016), *L'EMC dans le quotidien de la classe. Les gestes professionnels*, Paris: Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche.
- Ennis, Robert H. (2011), "Critical Thinking: Reflection and Perspective, Part I". Inquiry, Vol. 26, n°1.

- Garcia-Debanc, Claudine (1996), "Quand des élèves de CM1 argumentent", Revue Langue française, n°112, *L'argumentation en dialogue*, pp.50-66.
- Gaussel, Marie (2016), "Développer l'esprit critique par l'argumentation: De l'élève au citoyen", Dossier de veille de l'IFÉ n°108 2/2016 4/24, pp. 5-7.
- Grize, Jean Blaise (1990), *Logique et langage*, Paris: Éd. Ophrys.
- Jordy, Jean (2003), "Argumentation et communication dans les programmes de français?" in: *Pour une refondation des enseignements de communication des organisations*, Actes du colloque Ecole nationale supérieure des télécommunications de Paris 25 au 28 août.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1998), *L'implicite*, Armand Colin, Paris.
- Meyer, Michel (2011), *La rhétorique*, PUF, Paris.
- Micheli, Raphaël (2011), *L'argumentation au carrefour des disciplines: Sciences du langage et sciences sociales*, sous la direction de Raphaël Micheli BSN Press | "A contrario" 2011/2 n°16 |, pp. 3-9.
- Muller Mirza, Nathali & Buty Christian (2015), *L'argumentation dans les contextes de l'éducation*, Bern: Peter Lang.
- Oléron, Pierre (1983), *L'argumentation*, PUF, Paris, p. 4-5.
- Perelman, Chaim & Olbrechts-Tyteca, Lucie (1958), *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*, PUF, Paris.
- Plantin, Christian, (2016), *Dictionnaire de l'argumentation. Une introduction aux études d argumentation*, ENS Editions.
- Toulmin Stephen E. (1858), *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Weisser, Marc & Rémigy, Marie-José (2005), "Argumenter en classe: à propos de quoi? comment? pourquoi?", L'Année de la Recherche en Sciences de l'Éducation, pp. 129-148. "hal-00493243".

الفصل الثاني

الحجاج بين الحقيقة والتصوّر *Perception*

الحجاج كمنهج تحليلي: بناء التصوّر والصورة كتاب «أخلاق الوزيرين» لأبي حيان التوحيدي نموذجاً

ثناء عباس
جامعة السوربون أبو ظبي

ملخص

تُعنى هذه الدراسة بتحليل خطاب التوحيدي في كتاب «أخلاق الوزيرين»، وتستخدم في تحليلها أدوات من نظريات لغوية مختلفة كالبلاغة والتداولية واللغويات الإدراكية، وذلك لرصد الحجج التي يقدمها الكاتب لخدمة خطابه الانتقامي الهجائي ضد هذين الوزيرين البويهيين. ترمي هذه الورقة إلى رؤية الكتاب من زاوية جديدة بعد أن اقتصر النظر إليه كمجموعة أكاذيب تهدف إلى النيل من وزيرين حرما الكاتب من عطاياهما. ونتيجة لإيماننا بأن تأويل وفهم أي خطاب يعتمد على السؤال المطروح في البداية، فإن حقيقة طروحات التوحيدي هنا لا تشكل أهمية كبرى للدراسة لأن السؤال الذي نطرحه مختلف تماماً. يتركز اهتمامنا في هذه الدراسة على إشكالية أعمّ يقتضيها نوع الخطاب الأخلاقي ويُمليها عنوان الكتاب نفسه، وهي إشكالية تغيير الاعتقاد عن طريق تغيير التصور في سبيل التوصل إلى فعل ما وهو هنا «الموافقة» على رأي الكاتب أو «الإذعان» لحكمه على هاتين الشخصيتين. وبعبارة أخرى لتغيير رأي إنسان بخصوص شيء ما، ينبغي تغيير تصوره لهذا الشيء عن طريق إظهاره بشكل مختلف، من زاوية مختلفة. ونعتقد بأن نهج التوحيدي هنا ليس إلا محاولة لتغيير الزاوية التي يرى القارئ أو السامع منها الوزيرين لتغيير رأيه بهما وبالكاتب نفسه الذي يعتبر نفسه منقوص الاحترام

والتقدير بالنظر إلى علمه وأدبه. إن هذا المنظور يعطي الأولوية للوسيلة أو الطريقة وليس للأحكام. من هذا المُنطلق فإن الدراسة تهدف إلى تركيز التحليل على وقائع معينة ومساءلتها من زاوية حجاجية ولغوية.

I. مقدمة: علاقة الأدب بالحجاج

لطالما تم النظر إلى كتب التراث على أنها أدب محض أو تاريخ محض من كتاب الحيوان والبيان والتبيين للجاحظ إلى الأغاني لأبي فرج الأصفهاني، ومن كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي إلى كتاب وفيات الأعيان لإبن خالكان...إلخ. غير أننا لو أمعنا النظر إلى كل تلك الكتب لوجدنا أنّ كلا منها يحمل رؤية كاتبها وهدفاً إما ضمنياً أو صريحاً يبرر به مشروع كتابه.

فعلى سبيل المثال يورد كاتب كتاب يتيمة الدهر الثعالبي (توفي 429 للهجرة) في مقدمة كتابه أن غاية الكتاب هي خدمة اللغة العربية عن طريق الشعر الذي يرى فيه فضلاً وعلماً وتقدم مكانة. ويرى أنّ الشعر محمدة الأدب وعلم العرب الذي اختصوا به دون سائر الأمم، وأنّ أشعار الإسلاميين كانت أرق من أشعار الجاهليين وأشعار المخضرمين، ثم كانت أشعار العصريين أجمع لنوادر المحاسن. (...) والثعالبي لم يقتصر على الترجمة المحضة والاستشهاد بالنصوص الشعرية، بل نراه يورد آراء نقدية قيمة وتعليلات أدبية ممتعة، كما يعمد في كثير من الأحيان إلى المقارنة والموازنة بين من يترجم له وبين غيره، كما يتتبع سرقات الشعراء ويقدم آراء مبنية على خبرة واسعة واطلاع عميق.

> «وهو الكتاب الذي لولاه لكانت قد» بقيت محاسن أهل عصر مؤلفه وهي التي معها رواء الحداثة، ولذه الجدة، وحلاوة قرب العهد، وازدياد الجودة على كثرة النقد، غير محصورة بكتاب يضم نشرها... قد سبق مؤلفو الكتب إلى ترتيب المتقدمين من الشعراء... فكم من كتاب فاخر عملوه وعقد باهر نظموه لا يشينه إلا نبو العين من

إخلاق جدته، وبلى بردته، ومج السمع لمردداته، وملالة القلب من مكرراته.»

(من مقدمة الثعالبي لكتابه)

أما ياقوت الحموي فيقول في معجم البلدان فيعمد في كتابه إلى تبرير حكمه بفضل شعراء الشام على شعراء سائر البلدان :

«بلاد الدنيا العظام ثلاثة، نيسابور لأنها باب الشرق، ودمشق لأنها باب الغرب والموصل لأن القاصد إلى الجهتين قل ما لا يمر بها (...) لم يزل شعراء عرب الشام وما يقاربها أشعر من شعراء عرب العراق وما يجاورها، في الجاهلية والإسلام... والسبب في تبريز القوم قديماً وحديثاً على من سواهم في الشعر قربهم من خطط العرب ولا سيما أهل الحجاز، وبعدهم عن بلاد العجم، وسلامة ألسنتهم من الفساد العارض لألسنة أهل العراق لمجاورة الفرس والنبط، ومداخلتهم إياهم، ولما جمع شعراء العصر من أهل الشام بين فصاحة البداوة وحلاوة الحضارة، ورزقوا ملوكاً وأمراء من آل حمدان وبني ورقاء هم بقية العرب، والمشغوفون بالأدب، والمشهورون بالمجد والكرم والجمع بين أدوات السيف والقلم»[1].

الجاحظ أيضاً يستهل كتابه البيان والتبيين بقوله: «نعوذ بك من فتنة العمل ونعوذ بك من التكلف... كما نعوذ بك من العي والحصر، وقديماً ما تعوذوا بالله من شرهما وتضرعوا إلى الله في السلامة منهما...». على طول حوالي 20 صفحة يقدم أمثلة وحججاً لتبرير أهمية الكتاب. كما يورد أشعاراً تُعيب العيّ (الركاكة وقلة الفصاحة) على أشخاص وقبائل، ونوادر توضح أهمية البيان والسلامة من العي:

---

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ص 34.

«جـمـعتَ صنوف العي من كل وجـهـة
وكنتَ جـــديراً بـالبــلاغــة من كــثْب

يبـدو واضـحـاً إذاً من مـقـدمـات هـذه الكتب أنهـا كُـتبت لهـدف مـعين، لإيصـال رؤية معينة ومشاركتها مع القـارئ، وهذا هو هدف التواصل الأول: يقـول وولتـون Wolton 1995 إنه «ليس هناك من تواصل بدون حـجـاج، ربما يكون هـناك تعـبيـر ولكن لا يوجـد حـوار مـتبـادل، لأن الأخـيـر يسـتلـزم بناء خطاب يتطلب جواباً وهذا البناء يقتضي بالضرورة حجاجاً»[1].

ومن هذا المنظور، وانطلاقـاً من أنـه ليس هنـاك كلمـة واحـدة في اللغـة حيادية، أو ليس فيها شحنة حجاجية أو كما يقول Vignaux[2] «مجرد الكلام يعني المحاجـجة، من حيث أننا اخترنا أن نقول ونستخدم دلالات معينة بدلاً من أخـرى»، سعينا إلى تحليل كتاب أبي حيان التوحيدي «أخلاق الوزيرين» من زاوية حجـاجية. لا بد من التنويه بأن التوحيدي عاش في القرن العـاشر الميـلادي (القــرن الرابع الهــجـري) أي بداية انحطاط الدولة العـبــاسـيــة وسيطرة العجم على مقـاليد السلطة. لذلك يجب قراءة هذا الكتاب على أنه مناظرة بين عـالم عـربي مـسلم غـيـور علـى عـروبتـه ودينه، ووزيرين من بني بويه، أي ينتـميـان إلى الثقـافـة الفـارسـيـة التي كـانت مـهيمنة علـى المجتمع والدولة حتى بات العـرب يشعـرون بأنهم أقليـة مضطهدة. ولعل هذه الخلفية السـيـاسـيـة والاجـتـمـاعـيـة هـي التي مـهـدت لتلك العـداوة بين التـوحـيـدي والوزيرين الصـاحـب بن عـبـاد وأبي الفـضل بن العـميـد. ولكن يبـرز الصـاحب بن عبـاد كعـدو لدود للكاتب لأنه أهـانه بالقول والفـعل عندما كان يـعمل عنده وراقاً أي ينسخ الكتب، بينما كان التوحيدي يطمح أن يكون جليساً ونديماً له ومستشاراً وناصحاً.

فـهـو إذاً كـتـاب جـدلي، نظراً لمكانـة وشـهـرة الـوزيرين المهـجـوّين بالـعلم

---

(1) ص 9.

(2) G. Vignaux, *Le Discours, acteur du monde. Argumentation et Énonciation*, p. 91.

والأدب. قيل إنه درة من درر الأدب العربي، كما قيل إنه اختلاق وأكاذيب. والكاتب جدلي قال عنه ياقوت الحموي: «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكنة». وقال عنه المستشرق الألماني آدم متز في كتابه الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري: «إن التوحيدي ربما يكون أعظم كُتاب النثر العربي على الإطلاق». وقيل إنه «واضع» في الكتابة، أي يختلق الروايات.

في هذه الدراسة لا نتصدى لحقيقة ما ورد فيه وإنما يهمنا تبيان كيفية ارتباط الأدب والحجاج، وكيف يمكن فهم أي خطاب مقروء أو مسموع، بل أي كلام وكيف يتم توظيف كل كلمة وكل عبارة وترتيبها بهدف إقناع القارئ بقضية الكاتب وهي هنا إثبات مكانته كعالم وأديب، والنيل من صورة الوزيرين. سيركز المقال على ثلاث نقاط رئيسية: أولاً سيتناول البنية الحجاجية لنص التوحيدي، ثم سيبحث في نوعين من الحجج التي تكلم عنها أرسطو وبيرلمان، والتي يستخدمها التوحيدي في بناء صورة جديدة له وللوزيرين المهجوين، وهي حجج الايتوس التي ترسخ مصداقية الخطيب، وحجج الباتوس الرامية إلى التأثير على مشاعر المتلقي. ونظراً لأهمية هذه العلاقة بين الخطيب والمتلقي التي يركز عليها «مصنف الحجاج» لبيرلمان وتيتكا يُعدّ هذا المصنف تجديداً في البلاغة لأنه من جهة يتبع منهج أرسطو في تصنيف الحجج وتوصيفها، ومن جهة أخرى يمثل قطيعة مع المنهج التجريبي الباحث عن الحقيقة ويعلن أنه يبحث في «المحتمل».

II. البنية الحجاجية لكتاب أخلاق الوزيرين

يشكل معيار التطابق أو التوافق بين سلوك الفرد وقيم الجماعة حجر الزاوية في الثقافة العربية والإسلامية، إذ يكفي المرء الإخلال بإحدى القيم أو المبادئ المُتواضع عليها ضمن جماعته حتى يرى نفسه منبوذاً مذموماً من الجماعة التي ينتمي إليها ويعيش فيها. ولذلك اشتُهرت قصائد العرب بغرض المديح والهجاء اللذين يعكسان مدى احترام الفرد أو إخلاله بقيم

قيم قبيلته. فالعرب، كما يقول مصطفى الرافعي في كتابه «تاريخ آداب العرب»:

> أمة أخلاق لم تصفّها الحضارة، ولم يذهب بخشونتها النعيم والترف، فهي جارية طبيعية في مجرى العادات الوراثية التي تخطه العصور ويتحيف جوانبه تيار الاجتماع... لذلك يرى العربي نفسه خلقاً محضاً، فلما قضى عليهم نظام الحياة بالمغالبة، كان جانب التنافس بالأخلاق أغلب فيهم على جانب المنازعة بالأعمال، لأن العمل مظهر الخلق، وقلما يأتون شيئاً من أعمالهم إلا ابتغاء أن يُظهروا تلك الأخلاق أو يكتسبوا ما يساعدهم على المبالغة في إظهارها[1].

وتبرز أهمية هذا الجانب في الثقافة العربية من خلال عنوان كتابه «أخلاق الوزيرين» فالتوحيدي إنما يستند على معيار التطابق أو عدمه مع مجموعة من القيم الجوهرية في المجتمع العربي لتقييم أقوال وأفعال الوزيرين الصاحب بن عباد والفضل ابن العميد. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا المعيار يمثل عنصراً أساسياً من عناصر الحجاج في كتابات التوحيدي. إذ أنّ معظم كتبه تقوم على مبدأ القطبية أو التضاد. وسواء أكان الموضوع هو العلاقة بين الناس أو بين الخالق والإنسان، وهي موضوعات متكررة ومحببة عند هذا الأديب، يُكثر التوحيدي من استخدام الثنائيات المتضادة أو كما يسميها خاييم بيرلمان «الثنائيات الفلسفية»: الخير والشر، حقيقي وظاهري، إلهي وبشري، جميل وقبيح... إلخ.

وتعتبر هذه القطبية سمة من سمات الخطاب الاحتجاجي المستخدم في أكثر أعمال التوحيدي، غير أنّه ليس احتجاج الهجّاء الذي ينبذ كل حقائق الآخر باعتباره المالك الوحيد للحقيقة المطلقة، على الرغم من شعور بالوحدة والتفرّد يُعبّر عنه الكاتب كنتيجة لفساد المجتمع في عصره، لكنه

---

(1) مصطفى الرافعي، تاريخ آداب العرب. ص 72.

يؤكد دائماً من خلال وسائل أسلوبية وبلاغية على انتمائه إلى منظومة القيم ذاتها والذاكرة الجمعية نفسها اللتين ينتمي إليهما القارئ أو السامع، مرتكزاً عليهما كمفصل لتقديم رؤىً جديدة مشتقة منهما. وقد قام التوحيدي بتوظيف كل الأدوات الحجاجية من قياس مضمر وأمثلة توضيحية لخدمة هدف واحد هو تغيير في الصورة الحسية للوزيرين لدى القارئ بغرض خلق مشاعر جديدة تقود إلى تغيير صورتهما. فجميع العلاقات التي تربط فكرتين أو واقعتين (علاقات منطقية، تصويرية أو قياسية تمثيلية) تخضع لتأثيرات عاطفية حسية من شأنها أن تؤدي إلى الإقناع على نحو أسرع من جميع أنواع التحليلات الفكرية لأنها، كما يقول ميشيل مايير «أقوى من أي حقيقة فكرية»[1].

إن جعل الأشياء «تبدو كأنها حقائق» هو ما يطمح إليه كل خطيب أو بليغ في كلامه ليخلق لدى جمهوره رأياً أو موقفاً مُنحازاً إلى القضية التي يُدافع عنها، فالآراء هي التي تحكم العالم وليست الحقائق، كما يقول توماس هوبس Thomas Hobbes. وهذه الفرضية هي التي يعتمد عليها أبو حيان التوحيدي المفكر وأديب القرن العاشر، في كتابه من خلال رغبته في تغيير آراء القراء أو السامعين به نفسه وكذلك بالوزيرين المهجوّين.

إذا كان هدف الخطاب الفلسفي هو الوصول إلى حقيقة ما، إلى معرفة ما عن طريق منهج منطقي استدلالي يسعى إلى إثبات صحة نتائج اعتماداً على صحة المقدمات، فإن هدف الحجاج البلاغي يسعى إلى نقل الاتفاق حول المقدمات إلى النتائج. بمعنى آخر هدف الخطاب الفلسفي هو اليقين، وهدف الخطاب الحجاجي هو قبول السامع بدعوى الخطيب. إما بطريق الاتفاق على الواقع (الوقائع والحقائق والافتراضات)، وإما على المفضّل (القيم والمواضع).

ومن أهم الوسائل التي يتوصل من خلالها الكاتب أو الخطيب إلى قبول

---

(1) Michel Meyer, in Aristote, *La Rhétorique*, p. 23.

القارئ أو السامع بقضيته هي طريقة بناء الخطاب، من حيث ترابط أقسامه وفاعلية حججه وقوة أسلوبه. إذ يقول المفكر الفرنسي باسكال: «كل إنسان يستطيع أن يقول حقائق ووقائع، ولكن قلة من الناس يمكنهم أن يقولوا ذلك بطريقة منظمة ودقيقة وبليغة»[1]. وتأتي قوة الأسلوب وتأثير الخطيب أو الكاتب من معرفة الجمهور الذي يتوجه إليه معرفة دقيقة عميقة، سيما وضعه النفسي في لحظة الخطاب، تطلعاته وحاجاته حتى يتسنى له مخاطبة عقله وعواطفه في ذات الوقت.

من هنا يأتي ارتباط الحجاج بزمان ومكان الخطاب، فالتواصل بين أفراد المجتمع الواحد يخضع لمنظومة من القيم والمفاهيم الاجتماعية والفكرية والسياسية وحتى الجغرافية تُشكل مرجعية تختلف باختلاف الحقب والأمكنة. وغني عن القول أنّ الخطيب البليغ المحنّك يستقي حججه من المفاهيم والمواضع السائدة في عصره، والتي تناسب عصره وجمهوره. فعندما ألقى لنكولن (المُلقّب بالحكيم) خطبة غيتسبرغ (1863)، والتي تُصنف من بين 10 خطب غيرت وجه التاريخ، قبل أن يصبح رئيساً في خضم الحرب بين الشمال والجنوب، اختار قيماً تناسب جمهوراً أميركياً في أواخر القرن التاسع عشر متعطشاً للحرية والسلام بعد أهوال الاحتلال البريطاني والحرب الأهلية. فجاءت خطبته (التي لا تتجاوز 270 كلمة) مليئة بالعبارات الجزلى التي تقدس إنجازات الأجداد وقيمهم، وتحث على السير على خطاهم لبناء دولة أمريكية قوية موحدة. بينما ينزع باراك أوباما، مع اعتبار الفرق في المقام والمقال طبعاً هنا، الذي تعد خطبه من أبلغ الخطب وأشدها تأثيراً على الجمهور (يُشبهه النقاد بكنيدي)، إلى استعمال لغة في غاية السهولة ولكن في غاية الأناقة في عصر يمجّ كل تعقيد وكل غريب في اللغة والأسلوب. ولئن كان لا يفتأ يردد شعارات الأجداد التي كتبت في دستور الولايات المتحدة «ولد الناس سواسية»، «الحلم الأمريكي» فإنه

---

(1) باسكال، فن الإقناع، ص 65.

استبدل الاقتباسات التاريخية بالقصص الشخصية والحكايات القصيرة التي تروق لجمهور الألفية الثالثة المطبوع على حب التلصص والحكايات بعد إصابته بداء الإدمان على مواقع التواصل الاجتماعي، حيث يطمح كل إنسان إلى أن يصبح نجماً من خلال عرض حياته على اليوتوب أو الفيس بوك.

تجدر الإشارة إلى أن أرسطو هو أول من صنف أنواع الخطاب بحسب أهدافه في ثلاث فئات: الخطاب القضائي القائم على الاتهام أو الدفاع، والخطاب التداولي أو الاستشاري وهدفه ترجيح قضية أو قرار ما، والخطاب الأخلاقي المختص بالمدح والذم. ولكل نوع تقنيات حجاج وعرض تختلف عن الآخر، وله جمهور مغاير أيضاً، فلا يمكن إقناع جمهور بمشروع ما بنفس الطريقة والأدوات التي نتوجه بها إلى جمع في محفل جنائزي. ففي الحالة الأولى يروم الخطيب فعلاً حقيقياً من متلقيه (الموافقة أو الرفض) أما في الحالة الثانية فالهدف هو تجميل صورة المتوفى فحسب. وبالطبع لا ينتمي كتاب التوحيدي لا إلى الخطاب القضائي ولا إلى الخطاب التداولي، بل إلى خطاب المدح والذم المنوط بالحديث عن الأخلاق. ومهما كان نوع الخطاب فقد وضع أرسطو مبادئ لتنظيم محتواه على نحو يبلغ الخطيب هدفه في التأثير في المتلقي، فقسما الخطاب الرئيسين هما: العرض والشرح. وإذا أردنا التفصيل: المقدمة، العرض، الحجج، والخاتمة. وإذا نظرنا إلى كتاب «أخلاق الوزيرين» وجدنا أنه يتألف من مقدمة طويلة تبلغ سدس حجم الكتاب بأكمله تمثل العرض، يليها جزء سردي كبير، يمكن أن يمثل الشرح، يتألف في معظمه من شهادات كبار الشخصيات في ذلك العصر تروي أفعال وملامح من شخصيتي الوزيرين. وينقسم هذا الجزء إلى قسمين متساويين تقريباً 226 صفحة مخصصة للوزير الصاحب بن عباد، والثاني 229 صفحة للوزير أبي الفضل ابن العميد، وهذا التناظر الغريب يشكل وحده دليلاً على دقة علمية وأسلوبية يراد منها إضفاء المزيد من المصداقية على شخصية الكاتب.

1. المقدمة: تهيئة عقل القارئ من خلال تحديد المفاهيم

المقدمة عبارة عن خطاب متكامل له مقدمة وعرض وخاتمة. اختير فيها كل مقطع وكل جملة وكل كلمة اختياراً دقيقاً يخدم هدف الكاتب. فعلى غرار الكثير من كتب الأدب التي تحتوي على تقنية السرد والقصص داخل القصص مثل ألف ليلة وليلة، ومقامات الحريري، والبخلاء، الهدف من كتاب «أخلاق الوزيرين» كما يقول كاتبه في المقدمة، هو هدف أخلاقي تعليمي، يمليه عليه إيمانه بأن وظيفة الأديب الأولى وواجبه كحكيم ينتمي إلى «خاصة أو علية» القوم، هي تبيان الخير من الشر والحق من الباطل. يقول

«هذا (يعني هذا الكتاب) جماع المنافع والمضار، وبه يقع التفاوت بين الأخيار والأشرار»[1].

وفي هذا الجزء تحديداً سيعمد الكاتب إلى استخدام الأنواع الثلاثة من الحجج والتي ذكرها أرسطو في كتابه «الخطابة» وتكلم عنها البلاغيون من بعده وهي: حجج تخاطب عقل المتلقي (حجج اللوجوس)، وحجج تتوجه إلى مشاعره (حجج الباتوس)، وكذلك حجج تنبثق مباشرة من شخص الخطيب وتثبت مصداقيته (حجج الايتوس). وفي هذا الجزء نسمع مباشرة صوت الكاتب الذي يتكلم بضمير المتكلم، على عكس ما نجده في بقية الكتاب حيث تتعدد الأصوات السردية، كما نجد فيه كل العناصر التي وصفها أرسطو وحثّ على استعمالها في المقدمة:

«في المقدمة يمكننا أن نتهم وأن ندافع عن قضية، وأن نمتدح الجمهور ونطلب تعاطفه أو استنكاره، يمكننا أن نجتذب أو نحوّل انتباهه، أن نجهد بالظهور بمظهر نبيل، أن نوحي للجمهور بأنه سيجد في خطابنا أشياء تهمه وتمتعه بل وتدهشه. لا ينبغي التردد

---

(1) أبو حيان التوحيدي، كتاب أخلاق الوزيرين، ص 3.

بإيقاظ انتباهه. وعندما نتحدث عن قضية شائكة علينا بالدوران حول الموضوع[1].

وبالفعل سيجد القارئ في المقدمة جميع هذه العناصر، ولنلاحظ مثلاً كيف يدور حول الموضوع لمعرفته بأن البعض قد يلومه على هجائه لشخصيتين كبيرتين:

«وكنت هممت ببعض هذا منذ زمان، فكبح عناني عن ذلك بعض أشياخنا وقصر إرادتي دونه، وزعم أن الاختيار الأحسن، والأدب المرضي ينهيان عنه... لأن الغيبة والقذع... ليست من أخلاق أهل الحكمة، ولا من دأب ذوي الأخلاق الكريمة[2].

فكيف يتحول هدف الكتاب من المنفعة العامة والتفريق بين الخير والشر إلى الهجاء؟ في الحقيقة يجري ذلك بسلاسة كبيرة بالاعتماد على تقنيتين اثنتين: اختيار دقيق للمفاهيم المطروحة، وطريقة معينة لعرض هذه المفاهيم، أو لتنظيمها.

- اختيار المفاهيم:

يقول بيرلمان:

«إن مجرد اختيار بعض المفاهيم وتقديمها للجمهور يدل على أهميتها وفائدتها بالنسبة للخطاب. وبالفعل فإن هذا الاختيار يخلق لهذه المفاهيم حضوراً، كياناً يمثّل عاملاً أساسياً في الحجاج. فحضور شيء ما يؤثر بشكل مباشر على إحساسنا. إنه عامل نفسي يُمارس سلطة علينا منذ اللحظة الأولى من التلقي[3].

---

(1) Aristote, *La Rhétorique*, 3ème partie, ch 14, 7.

(2) كتاب أخلاق الوزيرين، ص 38.

(3) *Traité de l'Argumentation*, p. 155-256.

فمنذ الصفحات الأولى يختار التوحيدي المفاهيم التي سيقوم عليها نظامه الحجاجي بالكامل ويقدمه للقارئ بشكل مدروس وبعناية فائقة. فبما أن موضوع الكتاب يدور حول شكوى الكاتب بشكل عام من سوء معاملة الوزيرين، وبشكل خاص حرمانه مما يستحقه من مكافأة على علمه وجهوده، بينما يغدقان العطايا على من هو أقل منه منزلة ومعرفة، سوف نكتشف في المقدمة استعمالاً كثيفاً للحقل الدلالي لمفهومي الحرمان والعطاء حتى يُختزل بالتدريج كل الشر بالحرمان والبخل، وليقتصر الخير على العطاء والكرم. فنجد مثلاً في المقدمة وحدها (من صفحة 1 حتى صفحة 94).

Champ sémantique assimilant le mal à la privation حقل دلالي يُماثل بين الشر والحرمان		Champ sémantique assimilant le bien au don حقل دلالي يُماثل بين الخير والعطاء	
Le mal	شر 21	Le bien	خير 18
Fustiger Blâmer Critiquer	ذم 20 هجو 5 ثلب 3	Louange Remerciement Encenser	حمد 21 شكر 7 مدح 13
Malfaiteur Privation Refuser	مسيء (+ إساءة) 6 حرمان (+ حارم) 7 منع (+ مانع) 11	Bienfait Donation Manne	احسان (+ محسن) 10 عطاء 5 منح 4
مرّة / 73 fois		مرّة / 71 fois	

وهكذا يبدو واضحاً أنّ الكاتب يتعمّد اختيار مفاهيم لشحن وعي القارئ وتحقيق انغماس حواسه بالصور والتصورات المتوخاة لتوليد الأحاسيس الدافعة إلى حدوث الاستمالة والتعاطف. فمن خلال سحر الكلمة وحدها، كما يقول بيرلمان، يمكن للخطيب خلق حضور لأشياء هي في الواقع غائبة. فليس لمفهوم مجرد ما تعريف مطلق، ولا إطار واضح

محدد، لذلك وجب شرح وتأويل كل مفهوم مجرد لإعطائه المعنى الذي يخدم غرض الخطيب. فالجرأة يمكن أن تكون شجاعة أو تهوراً، والمقدام يمكن أن يكون بطلاً أو أهوجاً، والإيثار يمكن أن يكون حُباً أو سذاجة، والطيبة سماحة أو ضعفاً... ويتحدد كل ذلك من خلال عمليات لغوية وأسلوبية مثل الوصف والنفي والتعريف والتنكير...

- تحديد وعرض المفاهيم

إذا كان اختيار المفاهيم أساسياً في عملية الحجاج، فإن ترتيب وتنظيم هذه المفاهيم في الخطاب لا تقل أهمية، لأنّ توضيباً معيناً للمعطيات يمثل المسار الذي يقود القارئ خطوة خطوة إلى النتائج المبتغاة للخطيب. فالتوحيدي يتوصل إلى إحداث عملية انزياح بخصوص الهدف من كتابه من غاية عامة هي إبراز الخير والشر إلى غاية خاصة هي المدح والذم. فهو يختار تموضع خطابه في حقل تصوري مشتق من الخير والشر هو «المدح والذم» بدلاً مثلاً من «العقاب والثواب»، ساعياً إلى الإيحاء للقارئ بالنتيجة المرجوة وهي أن: الحرمان شر لا بد من أن يستنكره كل رجل حرّ شريف، ولا ينسى بالطبع دعم أقواله بشتى أنواع الشواهد القرآنية والأحاديث الشريفة وأبيات لأشهر الشعراء. فإن نجح بمسعاه يفوز بإدانة الوزيرين والتعاطف معه في آن معاً. فكيف يقوم التوحيدي بهذا الانزياح؟ إذا قسمنا المقدمة إلى أقسام حسب المواضيع المطروحة فسنجد 6 أقسام رئيسية:

1. مقدمة أوعرض المسألة من خلال مقطع الدعاء وتعليقات الكاتب عليه: الموضوع العام للكتاب وهو التمييز بين الخير والشر في أقوال وأفعال الوزيرين من صفحة 1 إلى 8.
2. الشرح والتفسير: طلب شخصية كبيرة كتابة هذا الكتاب وأسباب هذا الطلب من 9 إلى 15.
3. التعليل أو حجج 1: استحالة الالتزام بحذافير الطلب من صفحة 15 إلى 32.

4. حجج استباقية أو رد حجج الخصوم: قبول الطلب مع تحفظات مدعومة بالأمثلة 33 إلى 67.

5. أمثلة سابقة عن كتب مماثلة حجج 2: الذم والمدح موضوع قديم 67 إلى 85.

6. ضرورة هذا الكتاب وحجج 3: الانتقام للشرف الذي أهانه ابن عباد = ذم 86 إلى 93.

من خلال تسلسل أفكار المقدمة فقط، يمكن ملاحظة استراتيجيتين حجاجيتين: الأولى هي تبرير فعل تأليف هذا الكتاب الخطير برده إلى طلب شخص جليل، والثانية هي استدراج القارئ عن طريق قياس مضمر يتخذ مظهر الحجة المنطقية من اتفاق على مقدمة تحوي هدفاً عاماً نبيلاً ونافعاً وهي التمييز بين الخير والشر، إلى القبول بنتيجة تحوي غاية خاصة مشبوهة وضارة وهي الذم والهجاء. فلا يعلن الكاتب عن السبب الحقيقي لكتابة هذا الكتاب إلا في الصفحة 86 وكأنه اطمأن آنئذ إلى كسب جانب قارئه فيقول :

> ولكني ابتليت به، وكذلك هو ابتلي بي.. حرمني فازدريته، وحقرني فأخزيته

رغم كل ذلك فالتوحيدي في مقدمته يتقدم بخطوات مدروسة ولا يطلق العنان لغضبه وذمه إلا في القسم الثاني من الكتاب أي في الجزء المسمى «الشرح أو العرض»، متبعاً بذلك نصيحة أشهر الخطباء سيسرون في كتابه «الخطيب»: «ينبغي أن يسود التواضع والتحفظ في المقدمات، وأن يُستبعد منها كل بذخ وأبهة ومبالغة، يكفي أن تُقدّم فيها أفكار قوية مؤثرة[1].

2. الشرح أو عرض الكتاب: تهيئة مشاعر القارئ من خلال خلق التصوّرات

يتألف هذا الجزء بكامله من سرد لوقائع كثيرة رآها الكاتب بنفسه أو

---

(1) Cicéron, *L'orateur*, p. 71.

سمعها من علماء أو زعماء أو شعراء ثقاة تُدين أقوال وأفعال الوزيرين. ويحتل الشاهد عامة وفي الثقافة العربية خاصة مكانة رفيعة حيث يُمثل سلطة مرجعية يلجأ إليها الكاتب أو الخطيب، المحامي أو السياسي لدعم أقواله وقضاياه.

- غزارة الأمثلة: سلطة وموضوعية

يروم الكاتب من خلال رواية تلك الوقائع أمرين: الأول هو إثبات حياديته وموضوعيته حيث أنّه من المفترض أنّ راوي الحكاية هو مجرد ناقل لها، لا يد له في أحداثها. والثاني هو إقامة الدليل على سوء خُلق الوزيرين بناءً على مئات من الشهادات الصادرة من عليّة القوم في ذلك العصر، تدعم قضيته الأساسية. فالعدد الكبير من الأقوال المنقولة (حوالي 300 استعمال لفعل «قال»، و25 مرة استعمال لفعل «حدّث») يهدف إلى تعميم أفعال الوزيرين وتكرارها بحيث يطال بطشهما العوام وعليّة القوم، وبذلك يُثبت أنّ تلك الأفعال غير مؤقتة ولا عرضية بل راسخة في طبعهما الفاسد. إذ يقول أرسطو: إنّ المزايا الخُلقية للإنسان تؤثر على أفعاله، والأفعال الناجمة عن الطبع تحدث في كل وقت وبذات الطريقة[1].

ولذلك سوف يُصور التوحيدي الوزيرين في حركة دائمة لإضفاء الحيوية على روايته وجعل الصور أكثر تأثيراً على حواس المتلقي. ويمكن ملاحظة أربعة أبعاد للسرد في هذا الجزء من الكتاب: البعد الأول «تاريخي» فهو يمثل استمراراً لتقليد أدبي كان سائداً في عصر التوحيدي في كتب الأخبار، يمكن أن يُخاطب قارئ ذلك العصر. البعد الثاني «حقائقي» لأنه خطاب قائم على سرد أحداث أي على سرد واقع، حتى وإن تم التشكيك بحقيقة هذه الوقائع فذلك لا ينفي إمكانية حدوثها بالمطلق. والبعد الثالث هو «أخلاقي» لأن الأحاديث المنقولة تروم التفريق بين خير

(1) Aristote, *La Rhétorique, chapitre* 1, 10.

وشر الوزيرين. والبعد الرابع هو بعد «فني» لأنه خطاب أدبي قبل كل شيء يتوخى فيه التوحيدي إظهار مهاراته الأدبية النادرة.

يرسم التوحيدي، المعروف ببراعته في وصف الأشخاص (البورتريه)، في هذا الجزء صوراً عديدة للوزيرين بريشة الآخرين غالباً ما تثير الغضب والاشمئزاز، وفي ذات الوقت تتسلل إلينا لمحات خفية من صورته نفسه تثير تارة الإعجاب لسعة علمه، وطوراً الشفقة لمعاناته مع ابن عباد. فعندما يتعلق الأمر بالحديث عن مزايا المرء أو عن عيوب خصمه يستحسن أن يقوم بذلك شخص ثالث، كما يقول أرسطو.

- استراتيجية التكرار والمبالغة المعنوية:

يمكن ملاحظة تقنية تتكرر في بداية الشرح وفي نهايته بعد أن يأتي التوحيدي بحكم قاس على ابن عباد، وهي سَوق شهادات عديدة متتالية لأشهر العلماء والفقهاء تثير العجب والاستنكار لفرط شناعة وصف ابن عباد، وكأنه يريد في آنٍ معاً تبرير أحكامه القاسية على الوزير وكذلك تقديم صور صاعقة للقارئ تجعله يقبل بهذا التبرير وبتلك الأحكام. فمثلاً في **الصفحات العشرين** الأولى التي تلي حديث الاستقبال الذي يستهل الجزء المخصص للحديث عن ابن عباد (وهو حديث يُظهر ابن عباد بأقبح مظهر) يتوجه التوحيدي إلى أكثر من 12 شخصية بارزة ليسألهم عن الوزير فيجيبون إجابات متماثلة تذم سلوكه أشد الذم. وكذلك في **الصفحات العشر** التي تختتم هذا الجزء بعد أن يعترف للمرة الثانية بالسبب الحقيقي لكتابة هذا الكتاب، يعود فيسوق إجابات أكثر من 16 شخصية بارزة حول شخصية الوزير فتأتي الإجابات أكثر قبحاً من الأولى. وهو بذلك لا يفعل إلا ما أكد عليه أرسطو من أنّ أقوى الحجج يجب أن تأتي في المقدمة والخاتمة.

III. حجج الايتوس أو إثبات مصداقية المتكلم

يقول Huisman «إن رغبة الإنسان بالإقناع ليست سوى الرغبة بالحصول على اعتراف الآخرين به»[1]. وبالفعل الهدف الحقيقي من كتابة هذا الكتاب هو قبل الانتقام من الوزيرين، هو إثبات الذات الجريحة للكاتب، ذات العالم الفيلسوف الأديب الذي لم يتبوأ المكانة اللائقة بمثله. لا بد أن التوحيدي شعر بانتهاك هويته كأديب وعالم، حيث كان الوزير ابن عباد لا يفتأ يحط من قدره فمرة يقول له «اقعد فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا»، وأخرى يسأله «بلغني أنك تتأدب» وكأن الأدب لم يُخلق لمثله. فآلى على نفسه هذا الفعل البطولي، في كشف الوجه الآخر للوزير.. تماماً كما يصف أمين معلوف تلك «الهوية الجريحة» في كتابه «الهويات القاتلة»: «إذا ما أصيب أحد جوانب الهوية بمكروه اهتزت له جميع أركان الشخصية، ويصبح تأكيد الهوية عملاً بطولياً مُحرراً»[2].

بما أنّ كتاب «أخلاق الوزيرين» ينتمي من حيث نوع الخطاب فيه إلى الخطاب الاحتفالي épidictique المعني بالمدح والذم، تقوم استراتيجية الحجاج أو الإقناع على التمييز بين الجميل والبشع، سيختار التوحيدي قيماً وفضائل سيقنع القارئ أنها هي المثلى والفضلى لدى النخبة العربية، وليس غيرها. وحتى يكون مقنعاً يجب أن يتمتع بمصداقية تجعل كلامه لدى المتلقي مقبولاً مقنعاً. وتأتي هذه المصداقية أولاً من أخلاق الكاتب وعلمه كما يقول أرسطو، وثانياً من الأمثلة الداعمة لأقواله المستمدة من سلطة أخرى، يعترف بها المتلقي.

1. حجة السلطة:

وهي الحجة التي يُعطي من خلالها الخطيب مصداقية وسلطة لأقواله،

---

(1) D. Huisman, le *dire et le faire: essai sur la communication efficace*, p. 23.

(2) A. Maalouf, *Les identités meurtrières*, p. 35.

ويتأتى له ذلك إما عن طريق إثبات مكانته العلمية والاجتماعية والأخلاقية واعتراف جماعته بذلك، وإما عن طريق الاتكاء على أقوال آخرين يمثلون مرجعيات تاريخية أو دينية أو علمية معترف بها. وسنرى كيف سيعمد التوحيدي إلى استخدام كلا السبيلين لتأكيد طروحاته.

- سلطة ذاتية: أخلاق وكفاءة الخطيب

يحتل مفهوم التوافق conformité في الثقافة العربية الإسلامية مكانة هامة، التوافق مع المجتمع وقيمه، فلا يتحقق قبول الفرد وازدهاره في محيطه إلا بمقدار توافق أقواله وأفعاله مع هذه القيم. ولكنه سوف يركز طبعاً على القيم التي تناسب هدفه في الشكوى من حرمان الوزيرين وتبرير هجائه لهم. ومن هذا المنظور يُقدّم التوحيدي نفسه بصفته أحد رجال العلم والثقة والأدب في مجتمعه، عارفاً بقيمه، شارحاً لها. وهو بذلك إنما يختار منها ما يناسب طروحاته، وأهمها أن **الكرم هو عطاء يؤدي إلى الشكر والمديح**. فالكلمة الأولى التي يفتتح بها الكتاب هو دعاء بأن يمتع الله القارئ بنعمه. فهو يولي أهمية كبرى للنعم، والعطاء والإحسان وهي الخصال التي تستوجب الشكر والمديح، ويخلق بذلك بشكل غير مباشر توازياً مع عطايا الأمراء والرؤساء.. إن غابت وجب الذم أو الهجاء:

«أمتعك الله بنعمته عليك وتولاك بحسن معونته لك...» ص 1

«الناس يتوخون بالحمد على الإحسان ويُخدمون بالشكر على الجميل» ص 29

ثم يذكر أمثلة عن سادة مشهورين بالكرم كالمأمون وبعض الوزراء العباسيين.

الفضيلة الثانية التي يتوجب على كل فرد من أفراد النخبة التحلي بها هي المعرفة لأنها تعين على التمييز بين الخير والشر مما يقود إلى سعادة الإنسان. يؤكد التوحيدي، أيضاً من الصفحات الأولى، على أهمية المعرفة في التمييز بين الخير فيذكر كلمة «المعرفة» بعد كلمة «النعم» مباشرة ».

وكأنه يُعلن أنّ امتلاك المعرفة وحده يُحدد إمكانية الصلاحية للسلطة لأنها تفيد في تمييز عواقب الأمور:

1. عرفك مافي الغيبة والفرية من الهجنة... وما في الاعراض... من السلامة والفائدة... ص 1
2. باب يرجع إلى معرفة الأحوال.. وعواقب الأمور 3
3. ثمرة هذه المعرفة السلامة في الدنيا 2
4. وبهذه المعرفة يصح الصرف والموازنة 2
5. متى تمت هذه المعرفة كان الاقدام على ثقة بالظفر.. 4
6. إنما الأمور بعواقبها، والمذاهب بشواهدها، والنتائج بمقدماتها...79.

- سلطة مستمدة:

تشكل السلطة أو الحظوة أحد الأسس التي يُبنى عليها الحجاج في البلاغة، فيلجأ الخطيب إلى نقل القيمة المتفق عليها من المصدر إليه هو عن طريق الشواهد والأمثلة.وقد يكون المصدر سلطة مقدسة أو دنيوية. لذلك يسوق التوحيدي الكثير من شواهد من القرآن والحديث (مرجعية مقدسة): باقتباسه لتلك الأمثلة يُبرهن في آن معاً على معرفته وعلمه وكذلك على أنه يحتذي بقدوة مقدسة، فيسوق الأمثلة القرآنية (حوالي 11 سورة) والأحاديث الشريفة (15 حديث). بل ويبرر لجوءه إلى الذم

الله عز وجل أول من مدح وذم ﴿نعم العبد إنه أواب﴾ (آية 54 من سورة مريم).. ﴿هماز مشاء بنميم مناع للخيرمعتد أثيم﴾ (آية 11 من سورة القلم).

– حديث «اذكروا الفاسق بما فيه كي تحذره الناس» (....)

ثم يحاول الاتكاء على مرجعية أدبية فيروي الشعر والأخبار ويذكر الكثير من أمهات الكتب العربية التي تناولت الهجاء مثل رسائل ذم للجاحظ، ابن المقفع، سهل بن هارون.. وغيرهما.. كما يحوي الكتاب أكثر من 300 مثال شعري والعشرات من الأمثال الشعبية.

- **مظاهر لغوية لتشكيل السلطة**

بالإضافة إلى التقنيات الدلالية التي تعطي معنى محدد للمفاهيم، هناك إجراءات لغوية تتعلق بالأسلوب والألفاظ وصيغ الكلام يمكن أن نستشف منها البعد العاطفي الذي يتوخى الكاتب إيصاله إلى المتلقي.

- التعريف: تسمية الأشياء، وصفها، أسلوب الإشارة تفيد تحديد وجهة الكلام للمتلقي أي actualisation أي ترسيخ مقاصد الكاتب في سياقه الحاضر، المكان والزمان أي أنا أريدك أيها القارئ أن تفهم هذه الكلمة هكذا.. فكما يقول بوفون (Buffon, 2002) «للتسمية والوصف قدرة حجاجية هائلة لأن ليس لها شكل حجاجي، فلا يحذر منها عقل المتلقي..» فيورد الكثير من التعاريف مُختاراً المحتوى أو الوجهة التي تخدم طروحاته من كل تعريف «السؤدد هو... الكرم هو.... الكريم هو.../ هذا هو المقصد... وهذه هي شيم الكرام... ومن المعروف أنني إذا أردت أن أمدح إنسان مغامر أصفه بالشجاع، وإذا أردت ذمه أقول عنه «متهور».
- كيفية استعمال الضمائر الشخصية تفيد تحديد مواقع طرفي الكلام «أنا» و«أنت»: تفوق الأنا، والأنت المأمور. الـ (أنا): **العالم يشرح**: في أغلب استعمالات ضمير المتكلم يقدم التوحيدي نفسه من خلالها في صورة العالم الذي يشرح للقارئ أو للسامع، ويُعلّق على أقوال الآخرين وعلى أقواله نفسه.

1. وكلامًا غير هذا غادرناه قادرين؛ لأنه لا وجه للإطالة به 41
2. ووجدت رسالة أفادِنيها أبو محمد العَروضيّ. تركتُ تخليدها في هذا المكان، وكذلك تركتُ غيرها هربًا من التطويل. 67
3. هذا آخر حديث الاستقبال، وقد حذفت منه أشياء كثيرة من رقاعاته، لأنَّ الغرض غير مقصور على فنٍّ واحد من حديثه. 104
4. وقد سألت جماعة من سادة الناس عنه، وحصّلت عن كل واحد منهم جوابًا يمر بك فيما تستقبل، وأذكر هاهنا أشياء حدّثني بها بطانته وخدمه. 118
5. وأنا أرويها لتعلم أني لم أتفرّد بتهجينه والنكير عليه 151

6. ولولا أن هذه الرسالة لا تحتمل المسألة والجواب بما فيها من فنون القول لأتيتُ بالمجلس على وجهه. 207

7. وقد أخَّرته لمكان آخر، فإن هذا الكتاب يضيق عنه، ويخرج عن الأمر الُمتحرّى به. 255

8. وأنا أروي قصّته في هذا المكان ليكون أذهَبَ في العجب. 353

9. ولولا هربي من الإطالة، وثقل النّسخ، وإدخالي حديثًا في حديث، لحكيت المناظرة التي أومى إليها هذا الشيخ. 414

الـ (أنتَ المأمور): بينما ضمير المتكلم يبدو متمتعاً بسلطة العارف الآمر، نرى معظم استعمالات ضمير المخاطب في موقع المأمور الذي يحتاج للتوجيه والنصح.

1. فلا تفعل، فداك عمُّك، وشبّ ابنك 7

2. انظر-أكرمك الله- إلى هذا الرجل العظيم الطاق.. 301 / انظر بالله إلى هذا الحكيم بزعمه، واسمع قوله...327

3. فلا يهيدنك ما تسمع 382

4. فدع هذا ونظيره...82 / ودع الشعراء جانباً... 548

5. واستيقن أن من ركب سنام هذا الحديث كما ركبته...، فغير بعيدٍ أن يحكم له وعليه بمثل ما يُحكم به لي وعلي 549

6. واعلم أنك إن كنت تريد الاعتذار فقد أسلفت الواضح فيه 548

7. إياك أن تجيء جلدة لا تدمى بشفرتك.. 549

2. الحجة التداولية التي تضفي المصداقية المنهجية

«هي الحجة التي تسمح بتقييم فعل ما أو حدث وفقاً لنتائجه» حسب بيرلمان، ويلجأ التوحيدي إلى إثبات حياديته وموضوعيته في ذم أفعال وأقوال الوزيرين عن طريق وسيلتين الحجاج عن طريق السرد، والحجج شبه المنطقية.

أ. بلاغة السرد

يقول أرسطو في كتابه «الخطابة» إن «السرد يين أن الخطيب لا علاقة له بالأحداث»، وذلك لأنه عبارة عن رواية وقائع مُشاهدة أو مسموعة. ويؤكد التوحيدي على هذا منذ الصفحات الأولى «وأقول ما أقول رائياً وراوياً»[1].

ويكثر التوحيدي من الاعتماد على السرد من خلال عرض أفعال وأقوال الوزيرين التي ستؤدي إلى أوخم العواقب على الدين والمجتمع، ولكن على لسان المئات من العلماء والفقهاء والشعراء: فيقول الخليلي: «وكل هذا جرّه عليه الاستبداد بالرأي، والغرارة والتواني وقلة التجربة، وسوء النظر في العواقب، ومجانبة الحزم والرأي الثاقب...». أما الزعفراني فيقول: «وجدته كليل الكرم، حاد اللؤم، رقيع الظاهر، مريب الباطن، دنس الجيب، مثرياً من العيب، كأنه خلق عبثاً مما مليء خبثاً، سفهه ينفي حكمة خالقه، وغناه يدعو للكفر برازقه، وأنا أستغفر الله من قولي فيه ونفاقي معه». ثم يتعجب الخثعمي: «ما رأيت في طول عمري مع علو سني وكثرة تجاربي وشدة تتبعي رجلاً أجمع للمخازي والمقابح والرقاعات والجهالات والخساسات والفواحش والخبائث من ابن عباد».

ب. الحجج شبه المنطقية:

هي حجج يسعى من خلالها الكاتب إلى الايحاء للمتلقي بأنه يستعمل المنطق في حججه لأنها «حجج مماثلة لاستدلالات منطقية، صورية، رياضية من حيث الشكل». حسب بيرلمان. وتكتسب قوتها من هذا التماثل الذي يُذكر بالاستدلال العقلي الذي لا يقبل الشك مثل القياس (كل إنسان فان..).

---

(1) التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص 36.

- العلاقات السببية

يقول دانيال كاهنمان، إن لدى دماغ البشر قابلية طبيعية للأحكام المتسرعة واستخلاص علاقات سببية حيث لا توجد أسباب لمجرد ذكر حدثين في صيغة سببية لتحديد السبب والنتيجة :

«يبدو أننا جاهزون منذ الولادة لتتكون لدينا انطباعات سببية لا تتعلق باستدلال حول نماذج من المسببات... إن أدمغتكم جاهزة، بل تتوق إلى تحديد العناصر الفاعلة، ومنحها ملامح شخصية ونوايا معينة، وإلى النظر إلى أفعالها كتعبير عن ميول فردية[1].

من المعروف بأن حجة ما تعد مقبولة إذا ما وجدت علاقة اقتضاء بين المقدمة والنتيجة. وبالتالي فإن كل خلل في هذه العلاقة، مقصود أو غير مقصود، يؤدي إلى الطعن بصحة الحجة. وهنا يتكلم البلاغيون عن «حجج مغلوطة» للإشارة إلى «حجة لها مظهر صحيح ولكنها غير مقبولة»[2]. يمكن لهذه الكلمة أن تُستبدل أحياناً بكلمة أخرى وهي السفسطة. لكل تلك الأسباب ولإعطاء القارئ انطباعاً بحتمية العلاقة بين السبب والمسبب اللذين يذكرهما، يُكثر التوحيدي من استعمال أدوات التعليل (لأن، الفاء السببية،..) غير أننا كما نلاحظ من هذه الأمثلة فما يأتي بعد هذه الأدوات لا يشكل سبباً حقيقياً للنتيجة المعطاة في بداية الجملة. فيمكننا الحديث عن علاقة ارتباط وليس علاقة سببية:

1. متى يسلم الذام من الإسراف لأن جرعة الحرمان أمر من جرعة الثكل 19
2. المبالغة لا سبيل إلى السلامة منها لأن الكلام في حمد من يُحمد وذم من يُذم يدخله التزيد 37
3. وأن تدع المحاشاة (الحذر) فإن التقية في هذا الفن مجزعة 10

---

(1) Kahneman, *Thinking Fast and Slow*. P. 76.

(2) Hamblin, in Grootendorst et Eemeren, *La nouvelle dialectique*, p 117.

4. ليس للراضي عن المحسن أن يطالب المساء إليه أن يكون في مسكه... لأن بينهما في الحال مسافة 46

5. الكلام في نشر العيب... وهجو الإنسان أكثر استمراراً... لأن الشر طباع والخير تكلف والطينة أغلب 529

إذا قمنا بتحليل الجمل السابقة واعتبرنا أن الحدث «ع» هو السبب وأنّ الحدث «س» هي النتيجة، سيتبين لنا أنّ الرابط السببي «لأنّ» لا يُعبر في من تلك الجمل عن علاقة اقتضاء وحتمية بين هذين السببين :

1. الذي يهجو محكوم بالمبالغة (س) لأن الحرمان صعب (ع)
2. المبالغة لا بد منها (س) لأن المديح والهجاء يتطلبان المبالغة (ع)
3. ينبغي تجنب الحذر في المديح والهجاء (س) لأن الحذر هنا مذلة (ع)
4. للراضي وغير الراضي سلوكان مختلفان (س) لأنهما مختلفان (ع)
5. الهجاء طبيعي (س) لأن الشر طبع وفطرة في الإنسان (ع)

- المقارنة

وهي وسيلة لتوجيه المعنى عن طريق ربط معين، وطريقة طبيعية في الإدراك العقلي بالاعتماد على مقدمات معروفة ومقبولة للتوصل إلى قبول نتائج غير معروفة ولكنها محتملة. غير أن التوحيدي يلجأ إلى عقد مقارنة بين أشياء لا تنتمي إلى نفس المستوى الدلالي. غير أنها تموضعها وطريقة عرضها يعطيان انطباعاً بمقارنة ممكنة. بمعنى آخر«ترتيب المعطيات بحيث تؤدي الصورة الجديدة المركبة إلى الإقناع، على أسس مزيفة نوعاً ما.» حسب الباحث الفرنسي بروتون (Breton, 2007) ففي الجمل التالية يحاول التوحيدي تبرير لجوئه إلى ذم الوزيرين إلى ضرورة ملحة، فهو «مضطر» لأنه «محروم»، ولكن هذه المقارنة غير صحيحة، وما يجعلها تبدو كذلك هو ترتيب معين لهذه الجمل يظهرها بمظهر التماثل والتقارب:

1- ليس المضطر كالمُختار

2- ليس المُحرج كالسليم

3- متى كان التابع كالمتبوع

4- والآمل كالمأمول

5- والمغبوط كالمرحوم

6- والمُدرك كالمحروم

فليس هناك ضرورة حتمية مثلاً لدى الإنسان المحروم أن يذم من حرمه، كضرورة غياب المريض عن العمل، فالمريض مضطر للغياب، ولكن المحروم ليس مضطراً للهجاء أو الذم.

IV. حجج الباتوس، أو إثارة مشاعر الجمهور، «الأهواء»

يُجمع الفلاسفة على تأثير استعمال الأهواء والمشاعر في الخطاب، حتى أولئك الذين يدينون هذا الاستعمال مثل أفلاطون الذي يعترف أنّ الخطيب ربما يلجأ تحت وطأة تأجج مشاعره إلى استمالة الجمهور وتقديم حجج قد تضلله، هذه المشاعر تبرئه في حين أنها الشر ذاته[1]. لا بد من خلق شعور ما عند الإنسان، حتى نحصل منه على ردة الفعل المطلوبة، «فالآراء هي التي تحكم العالم وليست الحقائق»[2]. المشاعر والانفعالات هي التي تقود الإنسان إلى فعل ما و«النتائج الوحيدة التي يقبل بها ذلك الإنسان المُنفعل هي تلك التي يخلقها تصوره»[3]. ويعي التوحيدي هذه الحقيقة وعياً كاملاً، إذ يتكلم عن الأهواء ويعترف بتأثيرها في مجانبة الإنسان للصواب أحياناً. وترد هذه الكلمة حوالي 18 مرة على طول 30 صفحة فقط :

---

(1) Michel Meyer, *Le philosophe et les passions*, p. 45.

(2) Tomas Hobbes, cité in *La Rhétorique*, introduction M. Meyer.

(3) Michel Meyer, in Aristote, *La Rhétorique*.

1 . الهوى مقيم لابث والرأي مجتاز عارض، ولا بد للهوى من أن يعمل عمله..ص 17

.2. وأقول ما أقول رائياً وراوياً، على أني لا أثق بالخاطر إذا طاش، ولا باللسان إذا همز، ولا بالقلم إذا استرسل، ولا بالهوى إذا اشتمل وسوّل، فإن الهوى يعمي ويصم. ص 36

3 . الرأي من وراء حجاب والهوى مفتح الأبواب لذلك قال أيضا بعض العرب.. الرأي نائم والهوى يقظان. ص.18

سوف يعتمد التوحيدي على استراتيجيتين قويتين تؤديان إلى خلق التصورات المطلوبة عند المتلقي، وذلك عن طريق التأثير على مشاعره وتغييرها للحصول على ردة الفعل التي يتوخاها الكاتب، وهي القبول والموافقة على وجهة نظره الناقمة على الوزيرين.

أ. حجة الأدهومنيم: او التعريض بالآخر *Ad hominem*

وهي استراتيجية تسعى إلى تشويه صورة الآخر وإظهاره بمظهر منفّر كريه وذلك باستعمال كل الوسائل. يعتبر بعض البلاغيين هذه الحجة من المغالطات الحجاجية، لأنها تقوم على النيل من صورة الآخر، ولكن الكثير منهم يعتبرونها إحدى الوسائل الحجاجية المشروعة، طالما لم يتم التهجم اللفظي على الخصم أو شتمه أو منعه من الحديث.

- هدم المصداقية الأخلاقية والعلمية

منذ الصفحات الأولى في الكتاب يحاول التوحيدي «شيطنة» صورة عدوه اللدود الصاحب بن عباد في كل نواح النفس البشرية والشكل البشري: من الناحية الأخلاقية والإنسانية والسياسية والاجتماعية. فبدلاً من أن يكون هذا الزعيم شخصاً جليلاً جميل الشكل والروح، يمثل قدوة لمحيطه وشعبه، يُقدمه التوحيدي خالياً من كل فضيلة، مشوه الصورة. يسعى الكاتب من وراء ذلك إلى تركيز انتباه القارئ على تأصل الشر والقُبح

في طبيعة الوزير وجوهره الإنساني بشكل لا شفاء منه ولا سبيل لإصلاحه. فيبدأ كتابه بسرد أحداث شهدها الكاتب بنفسه بطلها الوزير الصاحب بن عباد، وهو ما يُضفي مصداقية على كل ما يرويه الكاتب في هذا الجزء (من صفحة 94 إلى 105). والجدير بالذكر أنّ هذا الجزء يُظهر الصاحب وهو يتصرف ويسلك سلوكاً لا يليق بإنسان عاقل فالأجدر ألا يليق بزعيم. اختار التوحيدي أن يبدأ بهذه المشاهد، بدلاً من إطلاق الأحكام على الوزير وتعداد صفاته، للتركيز على «أفعال» الوزير، لأن الفعل حسب تعريفه هو «حقيقة واقعة»، لا يمكن إنكارها، تاركاً للقارئ أو المتلقي استخلاص النتائج والأحكام بنفسه. وكما يقول الجاحظ في كتابه الحيوان: «من طلب عيباً وجده، فإن لم يجد عيباً وجد بعض ما إذا ذُكر وجد من يلغط فيه ويحمله عنه[1]. فالتوحيدي يسلط الضوء على الجوانب التي من شأنها أن تصيب مقتلاً من الوزير وتؤثر أبلغ التأثير في نفس المتلقي إذا ما قُدّمت على نحو معين يوظّف الذاكرة الجمعية والانتماء الثقافي والاجتماعي للكاتب والقارئ والوزير. فالكاتب عربي ويَفترض أن يكون المتلقي كذلك تشربا نفس القيم والمبادئ، مقابل وزير بويهي فارسي يبدو غريباً وبعيداً عن تلك القيم والمبادئ. فأول فضيلة ينفيها التوحيدي لدى الصاحب هو غياب التعقّل والتصرف الأرعن فيُهين العلماء والشعراء بلا سبب، ويبدو متكبراً مُعجباً بنفسه والكِبَر والغضب يتنافيان مع شيم النخبة الفاضلة «الخاصة»، إذ ينبغي للرئيس أو الزعيم، في كل الثقافات ولدى جميع الأمم، أن يتحلى بالحلم والرعاية وأن يُقدر العلماء والأدباء. ومن جهة أخرى يبدو الوزير معجباً بالغلمان يهش ويبش لمرآهم، يقربهم منه ويلاطفهم، فيتهمه التوحيدي بالشذوذ وقلة الدين. وبعد حديث الاستقبال الذي يستهل التوحيدي كتابه به يسرد أقوالاً وآراء لعلماء وشعراء وفقهاء بشأن الصاحب بن عباد، وكلها تعدد رذائله وتؤكد الصورة المرسومة له في البداية:

---

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان، الجزء الأول، ص 156.

(أبو الفرج الصوفي البغدادي) هذا رجل رقيع رفيع، له جاه ومال وهو مطاع.. 283

(أبو زكريا، الفيلسوف) وله مع الغنى أمر ونهي، وقوة وسلطان، وجد ودولة، فكل عيبه مستور، وكل فضله منشور303

- المظاهر اللغوية لرفض الآخر:

وكما أن هناك مظاهر لغوية لتشكيل السلطة فهناك مظاهر لغوية لهدم صورة الآخر، وتجريده من أي قيم إنسانية وأخلاقية عن طريق النفي مثلاً أو صيغ المبالغة لخلق شعور سلبي يثير رفض وحنق المتلقي.

- النفي:

بما أنّ «المعنى الدلالي للنفي هو تغيير الشعور بكل جملة من الرضا والقبول إلى النفور والاختلاف»[1] فإن التوحيدي يقوم باستعمال صيغ النفي بكل أشكالها وعلى نحو متكرر وغزير. فمن النفي المطلق بواسطة لا النافية للجنس الذي يُفيد انعدام الشيء قطعياً، إلى أسلوب النفي مع أداة الحصر الذي يُفيد تحديد وجهة المعنى، إلى نفي الفعل والاسم... إلخ. ومن المفيد أن نذكر عدد أساليب وأدوات النفي المستخدمة في هذا الكتاب لأن هذا العدد أكبر مما استخدم في كتبه الأخرى مثلاً من نفس الحجم:

ليس145 مرة

لا 791 مرة

لم 213 مرة

غير 83 مرة

إلا 233 مرة

(1) VAN ORM QUINE W., *Le mot et la chose*.

- **المبالغة:**

تلعب المبالغة دوراً أساسياً في إثارة مشاعر الجمهور وتحريكها نحو الغضب أو الكراهية أو الشفقة... فكما يقول أرسطو« إن المبالغة تتفوق على الاستدلال العقلي، وتتخذ واقعة ما كياناً ووجوداً فقط من خلال تهويل الخطيب». لذلك يُكثر التوحيدي من استعمال صيغ مختلفة لتفخيم خطابه وتضخيم أثره على المتلقي. وأهم الأساليب التي نجدها في «أخلاق الوزيرين» هي استخدام اسم التفضيل الذي يترك انطباعاً لدى المتلقي بخيار أو احتمال أوحد وهو المعنى المُراد من قبل الكاتب:

«أحسنهم حالاً، وأسعدهم جَداً وأبلغهم يمناً، وأربحهم بضاعة من كانت محاسنة غامرة لمساويه ص 26

«ولم أر شيئاً أكشف لغطاء الأديب، ولا أنشف لماء وجهه، ولا أذعر لسرب حياته منه مثل الفقر.. 35

كما يعتمد التوحيدي التعداد وتكرار المعاني وهما تقنيتان تُفيدان التكثير والإصرار لشحن عقل المتلقي بالمعنى المطلوب وبالتالي خلق الصورة المرغوبة:

مع صدري الضيق، وبالي المشغول، ومع رزوح الحال، وفقد النصر، وعدم القوت، وسوء الجزع وضعف التوكل، نعم! ومع الأدب المدخول، واللسان الملجلج، والعلم القليل، والبيان النزر، والخوف المانع. 15

وصاحب الفقر إن مدح فرّط، وإن ذم أسقط، وإن عمل صالحاً أحبط، وإن ركب شيئاً خلط وخبّط 35

أما الدعاء والشكوى فلا يخفى تأثيرهما لما لهما من دلالات الضعف والبؤس:

ولحا الله الفقر فإنه جالب الطمع والطبع، وكاسب الجشع والضرع، وهو الحائل بين المرء ودينه، وسد دون مروءته وأدبه، وعزة نفسه... 33

ولعن الله الرغيف إذا لم يصب إلا بضعة النفس، وغضاضة... 172

لعن الله الفقر فهو الذي يحيل المروءة، ويقدح في الديانة. 106

ب. بلاغة الصورة:

لعل أبلغ وصف لأهمية استعمال الصور البلاغية هو وصف أرسطو عندما يصف الصورة البلاغية أنها تقوم بنقل الحدث إلى أمام الجمهور بتفاصيله وتقوم بـ«وضع الحدث أمام العين». والجرجاني الفيلسوف والنحوي يقول في «دلائل الإعجاز» إن الصورة البلاغية أبلغ وآكد وأشد في إثبات المعنى و«تفخيمه في نفوس السامعين» ولهذا يلجأ التوحيدي إلى تصوير أفعال الوزيرين بشكل ساخر، وإلى رسم صور شخصية مفصلة غير لائقة للوزيرين لخلق شعور بالنفور والاستهجان عند المتلقي.

كان الصاحب بن عباد معروفاً بولوعه بالسجع، وهو الكلام المقفى، حتى لو اضطر إلى استخدام كلمات غريبة غير مفهومة حتى من كبار العلماء: يقول مثلاً للخوارزمي «إنما أنت مخش مجش محش لا تهش ولا تبش ولا تمتش»... فلا يفهم الخوارزمي ما يقوله الصاحب ويطلب منه أن يكرر كلامه بلغة مفهومة. ويقول لآخر: «والله لولا شيء لقطعتك تقطيعاً، وبضعتك تبضيعاً، ووزعتك توزيعاً، ومزعتك تمزيعاً وجرعتك تجريعاً». فيحاول التوحيدي أن يضخم تلك الصفة لدى الصاحب ويرسم له هذه الصورة التي تُظهر الصاحب راكضاً خلف كلمة مسجوعة، أي لها قافية يحتاجها، ولو ركب الأهوال والأخطار في سبيل اقتنائها، بل لو انهارت دعائم دولته: «لو رأى سجعة تنحل بموقعها عروة الملك ويضطرب بها حبل الدولة ويحتاج من أجلها إلى تجشم أمور وركوب أهوال. يأتي بها ويستعملها، ولا يعبأ بجميع ما وصفت من عاقبتها»[1]. بينما يشدد عظماء

---

(2) التوحيدي، كتاب أخلاق الوزيرين، ص 124.

البلاغة والبيان مثل الجاحظ والجرجاني مثلاً على ضرورة «أن يكون لفظك رشيقاً عذبا وفخما سهلا، ويكون معناك ظاهراً مكشوفاً، وقريباً معروفاً»[1].

- التصوير الجسدي لخلق تصور فكري:

يلجأ الكاتب إلى رسم صورة مضحكة غير لائقة بعالم أو وزير. على أساس أن الخير في الجميل والشر في القبيح، كما يقول. فها هي إحدى كبار الشخصيات تقول عنه: «أحسب أن عينيه ركبتا من زئبق وعنقه عُمل بلولب، كان طريف التثني والتلوي، شديد التفكك والتفتل، كثير التعوج والتموج..» ص 113 ويتكرر هذا القول على لسان أكثر من 8 شخصيات. ويقول عن ابن العميد :

وكنت إذا نظرت إلى أبي الفضل تجده غضبان من غير مغضِب، شنج الأنف، متخازر الطرف (ينظر من طرف عينه) كالح الوجه،.. كأنه يعافك أن تنظر إليه، أو يتقزز منك إذا كلمك، يتجعد عليك قبل أن تلاطفه، ويردك قبل أن تسأله، ويؤيسك قبل أن ترجوه، ويحرمك قبل أن تمتري معروفه، ويسفك دمك إذا أكلت خبزه... كل هذا بهزء وسخرية وتهافت وكشر عن ناب أقلح (تعلوه صفرة)، ومضغ للكلام، وليّ للشفة والشدق كأنه ثلج جامد، أو شيء تارز (شيء ميت يابس).

خاتمة

رأينا كيف يمكننا اعتبار خطاب التوحيدي في كتاب أخلاق الوزيرين خطاباً حجاجياً رغم تصنيفه بين درر كتب الأدب والبلاغة. إذ كان للتوحيدي هدف واضح من كتابة هذا المؤلَّف أعلن عن جزء منه صراحة في مقدمة كتابه وهو النيل من الوزيرين اللذين لم يقدراه حق قدره، وأخفى

---

(1) حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 227.

الجزء المتعلق برغبته في إظهار مهارته الأدبية ومكانته العلمية. وليتسنى له ذلك لا بد من تغيير الصورة الشائعة عنهما والتي تظهرهما بمظهر سيدين كريمين نبيلين عالمين وأديبين إلى صورة رجلين بخيلين أحمقين يستغلان سلطتهما للتنكيل بالخاصة والعامة من الناس، في حين يُقدم نفسه في صورة العالم الأديب الفقير الذي امتُهنت كرامته. واعتمد بذلك استراتيجية حجاجية لا تقوم على براهين مثبتة كما يحدث في المجالات العلمية، بل على قياسات ومقدمات ونتائج يقوم ببناء شكلها ومضمونها على النحو الذي يضمن له تقديم المفهوم أو الصورة التي تخدم غرضه النهائي. وكأي عمل فني لا مجال لتوافق كلي حوله بين كل الناقدين، فإن الخطاب الحجاجي، إذ ينطوي على بعد جمالي بلاغي، يُمكن أن تتعدد تأويلاته بتعدد الزوايا التي يُنظر منها إليه. فليس الحجاج سوى قراءة بلاغية محددة لأي نص تختلف باختلاف الزمان والمكان والمقام والمتلقي. بمعنى آخر الحجاج هو حوار مع النص يستنبط من خلاله المتلقي فكر الخطيب وأهدافه بالاعتماد على السياقين الثقافيين اللذين ينتمي كل منهما إليه. فهدفه أولاً وأخيراً هو فهم مقاصد الكاتب وتأويل ما يقوله وما لا يقوله واتخاذ موقف شخصي من هذا المقصد أو ذاك بما يتناسب مع قيم وثقافة كل متلقي، وليس هدف الحجاج هو الإشادة أو إدانة خطاب، أو تصديقه أو تكذيبه لأنه لا يسعى إلى المعرفة وإنما إلى الإقناع. فنحن لا نستطيع أن نمحو الكذب والتضليل من حولنا ولكن يمكننا تعطيل وإلغاء تأثيرهما على عقولنا، عن طريق كشف أساليب هذا التأثير.

المراجع

- التوحيدي، أخلاق الوزيرين، نسخة 1992، دار صادر، بيروت 636 ص
- صمود، حمادي، 1981، التفكير البلاغي عند العرب. منشورات الجامعة التونسية، تونس. 669 ص.
- مشبال، محمد، في بلاغة الحجاج، 2016، دار الكنوز، عمّان، 363 ص.

- ARISTOTE (1991), *Rhétorique*, Librairie générale française, (livre de poche), 407 p.

----- , (2004), *Organon*, librairie de philosophie Vrin, Paris, 168 p.

----- , (2010), *Les métaphysiques*, Les belles Lettres, Paris, 528 p.

- CICERON., *L'Orateur*, (sans date) éd. H. Colin, Paris,149 p.
- GROOTENDORST R. ET VAN EEMEREN F., (1996), *La nouvelle dialectique*, Kimé, Paris, 251 p.
- KAHNEMAN, (2001), Daniel, *Thinking Fast and Slow* (FSG, NY: 2001).Summarized by Erik Johnson https://erikreads.files.wordpress.com/2014/04/thinking-fast-and-slow-book -summary.pdf
- MEYER M., (2007), *Le philosophe et les passions*, PUF, Paris 409 p.

PASCAL, (2001), *L'art de persuader,* éd Payot et Rivages, Paris, 148 p.

- PEIRCE Ch. S. (1868): "*Some Consequences of Four Incapacities*", Journal of Speculative Philosophy, 1868, pp. 140-157. Traduction par Janice et Gérard Deledalle 2007 (Quelques conséquences de quatre incapacités), sur le site de Michel Balat. http://www.balat.fr/Quelques-consequences-de-quatre.html
- PEIRCE Ch. S. (1878) "*Comment se fixe la croyance*", troisième année,

tome VI, décembre 1878, pages 553-569 et "*Comment rendre nos idées claires*" quatrième année, tome VII, janvier 1879, pages 39-57. Texte numérisé par Alain Blachair, ca 2002 et téléchargé en septembre 2004 à partir
dehttp://www.ac-nancy-metz.fr/enseign/philo/textesph/Peirce_la_logique_de_la_science.rtf
- PERELEMAN CH. et OLBRECHTS-TYTECA L., (1958), *La nouvelle rhétorique, Traité de l'argumentation*, PUF, Paris 734 p. (T1+T2)
- VAN ORM QUINE W., (2010), Le mot et la chose, Flammarion, Paris.
- VIGNAUX G., (1989), *Le Discours, acteur du monde. Argumentation et Énonciation, Ophrys*, Paris, 397p.

الحقيقة والحجة: ملاحظات فلسفية في الفكرة العامة لـ«نقد ملكة الحكم» لكانط

كلود سباك Claude Spaak
جامعة السوربون أبو ظبي

ملخص:
هل الحجاج هو الوسيلة الخطابية لتقديم الأسباب في تسلسل منطقي ومنهجي يجعل من الممكن إقناع من يستمع إليها؟ فيما يلي نقترح أن تعتمد خاصية الجدال، المتميزة عن النهج العلمي الصارم (الذي يقوم على قوة البرهان، والبرهان، والقياس المنطقي، وما إلى ذلك)، ليس على عرض حقيقة ما تم التوصّل إليها مسبقاً ويتوجب فقط أن يتم توصيلها، بل على تشكيل مجموعة من الآراء التي يجب أن تعمل معًا للوصول إلى حقيقة لم يتم اكتشافها بعد. تفترض المجادلة دائمًا جدلاً مضاداً كما رآه كانط في كتابه «نقد ملكة الحكم»؛ وكما سيطرح Arendt أو Habermas في أعقابه، فإن المجالات المختلفة التي تؤثر فيها قوة الحجاج بكامل طاقتها - مثل القانون أو علم الجمال - لها مغزى نهائي ذو طبيعة سياسية في نهاية المطاف، حيث إنها تنطوي على إمكانية وجود مساحة عامة للنقاش الحر وغير المزيف.

1. مقدمة

عندما يعطي مدرس الفلسفة مقرراً في الفلسفة العامة لطلابه الجامعيين، غالباً ما ستأتي لحظة أو أخرى خلال العام أو في الفصل الدراسي سيُضطر فيها إلى القيام بتمييز حاسم للغاية، والذي يعود إلى أفلاطون بين الاقتناع والإقناع. ينتقد أفلاطون، كما نعلم، السفسطائيين

الذين برعوا في فن إلقاء الخطب الرفيعة، والذين يظهرون بمظهر من يقول الحقيقة في أمور المعرفة أو الأعمال الصالحة التي ينبغي القيام بها. يستخدمون جميع أنواع الأساليب الجدلية لإقناعنا بصدق ما يقولونه، ولكنهم في الواقع يسعون إلى شيء واحد فقط: الحصول على موافقتنا وممارسة السيطرة علينا من خلال قوتهم في الإقناع. والدليل هو أن أفضل السفسطائيين يتباهى دائماً بقدرته على إقناع جمهوره، بنفس القوة الحجاجية، بشيء ما ثم بنقيضه، بأطروحة ثم بنقيضها؛ يعترف السفسطائي بالفعل بأنه لا يهتم كثيراً بالحقيقة والخير، وأنه يقوم بتوظيف الخطاب والحجج التي يستخدمها كوسيلة مغلوطة لجعل الناس الذين يستمعون إليه يؤمنون أو يريدون ما يقوله لهم. وبالتأكيد، كما نعلم، كان دور السفسطائيين في اليونان هو إعداد الحكام المستقبليين للحياة السياسية اليونانية ولممارسة فن الخطابة (الذي يتراوح بين البلاغة في اللفظ إلى الكفاءة المقنعة في المحتوى) بهدف السعي إلى ممارسة السلطة السياسية وليس إلى البحث عن المعرفة لنفسها، أو عن فعل جيد في حد ذاته[1].

في مواجهة السفسطائيين وسوء استخدامهم للبلاغة، كما هو معروف، يقترح أفلاطون الفلسفة وهدفها العلمي (episteme): يحارب الفيلسوف بكل قسوة وعداء السفسطائي باعتبار الأخير، على وجه التحديد، يلعب في نفس ملعبه: أي الخطاب وزعمه بمعرفة الحق والخير. يُمثل السفسطائي خدعة للفيلسوف، إذ إنه يتظاهر بأنه إنسان عارف بينما هو في الواقع مجرد دجال. في هذا السياق، بعيداً عن السعي لحمل جمهوره أو محاوره على قبول ما يقول، يُبين أفلاطون بلا كلل في حواراته أن على الفيلسوف بالأحرى أن يسعى لإقناعه: لذا فإن الحجاج هو الوسيلة التي يجعلنا، على مراحل في الخطاب (هذا هو المعروف عن الديالكتيك)، نرى الأشياء التي نتحدث عنها على ما هي عليه في الواقع، وليس ما تبدو عليه عندما نستغل

(1) Voir par exemple Platon, *Gorgias*, 451 d- 452 e.

الحقائق، عندما نستخدم أشكالاً بلاغية خادعة ومضللة كما يفعل السفسطائي. يجب تمييز الحجاج بالمعنى النبيل للمصطلح عن جدال السفسطائي الزائف الذي يستخدم الزخارف الخطابية والحيَل التي لا ينبغي أن يخدعنا سحرها وقوتها (مثل الحجج المعتمدة على السلطة)، حجج التعريض بالآخر ad hominem، الالتماسات المبدئية، إلخ). بالنسبة لأفلاطون، تكون الحجة مقبولة بشرطين فقط:

1. إذا كانت صادقة، أي إذا كانت تخضع لرغبة حقيقية في البحث عن الحقيقة؛
2. إذا كانت تعتمد على الاستخدام الصحيح للقواعد المنطقية للخطاب، (طريقة افتراضية استنتاجية تشكل حجج القياس المختلفة فيها أفضل أساليب التوضيح؛ طريقة استقرائية في إطار البحث التجريبي، طريقة التحليل أو التشكيل، والتي تتكون من تقسيم كل مفهوم إلى اختلافاته المحددة، وما إلى ذلك). وفي هذا الشرط فإن الجدال، عند استخدامه بحكمة، لا يؤدي إلى الإقناع، بل إلى الاقتناع، لأنه وسيلة تقود المحاور إلى الحقيقة، حتى نتوصل إلى اللحظة التي لم تعد فيه الحجج فقط هي التي تحوز على قبولنا، بل الشيء ذاته الذي يتم تقديمه لنا وذلك عن طريق الاستدلال البديهي للتأمل العميق، هذه البديهية الإضافية بالتحديد هي التي لا وجود لها في الخطابات السفسطائية، بل على العكس، فإنها تخفي دائمًا التباساً أو عيباً شكلياً في بناء الفرضية، يغدو جلياً إذا ما انتبهنا إليه.

2. حدود تطبيق الرؤية الأفلاطوني

بعد هذه المقدمة حول الاختلاف الأفلاطوني بين الإقناع والاقتناع، بين حجاج السفسطائي الرديء والنقاش العلمي أو الفلسفي الجيد، أود أن أطرح مشكلة: هل الحجاج مجرد وسيلة لعرض الأسباب بشكل يسمح لمن

يستمع إليها بالارتقاء إلى الحقيقة في أمور العلم وإلى الخير في أمور العمل؟

يبدو أن هناك نوعان من التحفظات أو من الحدود على رؤية الأشياء بهذه الطريقة في ظل النظام الأفلاطوني. فمن جهة تتضمن هذه الرؤية الإشارة إلى أن الحجاج يعمل في اتجاه واحد فقط، بين الشخص الذي يجادل ومن ثم يحتل مكانة رفيعة، حيث من المفترض أن يحمل هذا الشخص أو على الأقل يدعي أنه يمتلك حقيقة ما، ينبغي، بالنسبة إليه، إيصالها إلى محاور غارق في سلبية معينة.

على العكس من ذلك، ألا يسير الجدل في كلا الاتجاهين للحوار؟ أليس الحجاج معرّضاً لإمكانية الحجاج المضاد، وأهمية الحجاج ألا تكون الأعظم تحديداً عندما يكون هناك مواجهة بين وجهات النظر، في مجالات مثل القانون (في مرافعات المحامين والمدعين العامين حيث لا يتعلق الأمر فقط تجريم أو براءة المتهم)، أو في مجال الجماليات (على سبيل المثال عندما يناقش شخصان عملاً فنياً ومحاولة أحدهما إقناع الآخر بآرائه المختلفة أحياناً، بل والمتناقضة، فيما يتعلق بالقيمة الفنية لهذا العمل الفني أو ذاك)، أو حتى - وربما بطريقة أكثر وضوحاً - في السياسة (حيث يفكر المرء في أهمية مناقشة الأفكار في سياق المواجهة السلمية لوجهات النظر والقيم السياسية)؟

بالطبع، عند أفلاطون أيضاً غالباً ما يتم نشر الفلسفة، وبشكل دائم تقريباً على شكل حوار، حيث تتم مواجهة الآراء. ومع ذلك، غالباً ما تدور هذه الحوارات بأدوار غير ثابتة للمتكلمين: ففي البداية يكون سقراط في موضع السائل الساذج (أو المتظاهر بالسذاجة)، ثم يغدو معلماً أمام المحاورين الذين سرعان ما يجدون أنفسهم مهزومين من قبل القوة الحجاجية لـ سقراط، وما إن يصبحوا تحت رحمته، لا يعود أمامهم خيار إلا أن يتركوا أنفسهم ليسترشدوا به وبطريقته الجدلية المميزة maïeutique القائمة على جعل الآخر يقول الحقائق المرجوّة، وذلك بأسئلته المغلقة حيث

يضطر المتعلم المبهور للإجابة بـ «نعم» و«لا»...

وهكذا، فإن أفلاطون يقوم ببراعة كبيرة بما يمكن أن نطلق عليه تعددية الحجاج، وتعني أنه يتكشف في مشهد حواري حيث يتفق الجميع في نفس الوقت على المناقشة والبحث عن الحقيقة المشتركة، حيث يمكن للمرء أيضاً، انطلاقاً من مبدأ النبل، الاعتماد على صدق كل واحد، ولكن حيث يسعى كل واحد للدفاع عن مفهومه الخاص عن الحقيقة وتعزيزه، على أمل أن يكون قادراً على إقناع الآخرين، مع بقاء كل واحد منفتحاً على إمكانية زحزحة آرائه عند الالتقاء بحجج الآخرين؟

من ناحية أخرى (هذا هو التحفظ الثاني الذي أود أن أشير إليه)، فإن أفلاطون يجعل الحجاج مرتبطاً بل وخاضعاً لقوة الحقيقة. إن المرء الذي يجادل، على الأقل المحاور الذي يتحدث إليه، يخضع لقوة الحقيقة المطلقة. الحجاج هو عملية إثبات وبرهان. لكن عند القيام بذلك، ألا يقلل أفلاطون من أهمية بُعد آخر من الحجاج؟ قد يكون أكثر إيجابية بكثير لأنه حر وشديد الإبداع، حيث لا يقتصر الحجاج على مجرد عرض حقيقة موجودة بالفعل، ولكن في جعل أطروحة ما تصبح حقيقة للمرة الأولى. ولا يهدف فقط إلى كشف حقيقة أولية موجودة ونهائية، ولكن إلى «صنع الحقيقة»، كما سيقول القديس أوغسطينوس (*facere veritate*)[1] من المؤكد أن المرء لا يحاجج على الإطلاق بنفس الطريقة في العلوم الدقيقة أو البحتة (مثل الرياضيات)، وفي التخصصات التي لا تكون فيها المعرفة بديهة لازمة أبداً، ولكنها تترك من حيث المبدأ مكاناً لعدم اليقين، وفسحة للتفسير، وفسحة للإبداع. الحجاج هو خلق معنى جديد وليس مجرد الكشف عن معنى موجود بالفعل. في هذا، يمكن للمرء أن يتساءل عما إذا كان أفلاطون من

---

(1) Cf. Saint Augustin, *Confessions* (X, 1, 1): "*Voici, en effet, que tu as aimé la vérité, puisque celui qui fait la vérité vient à la lumière. Je veux 'faire la vérité', dans mon c ur, devant toi, par la confession, mais aussi dans mon livre, devant de nombreux témoins*".

خلال نهجه الديالكتيكي، الذي يُخضع البحث عن الحقيقة للتأمل في الجوهر المطلق والحتمي، ينصف تماماً مبدأ عدم اختزال الحجاج ليكون مجرد وسيلة للوصول إلى الحقيقة. دون أن نذهب إلى حد القول بأن الحجاج هو غاية في حد ذاته (يجب أن نحترس من مخاطر تحوّل الجدل إلى مهاترات عقلية لا نهاية لها، واستعراض لمراوغين مغرورين مُدّعين)، أليس هناك استقلالية وإيجابية للحجج؟ إنها علامة على الصحة الروحية للأفراد والحيوية السياسية للمؤسسات التي تؤطر وتشجع الحق في حرية التعبير، كما أن هذه الاستقلالية تُعد الداعم الأساسي لتميّز الأفراد والبحث الجماعي عن الحقيقة.

3. كانط والحجاج

لقد فهم كانط هذه النقطة تماماً في كتابه «نقد ملكة الحكم»، ولهذا السبب يبدو لي أنه من المهم أن أذكر باختصار هذا النص الأساسي في اللفلسفة الغربية الحديثة. في الواقع، يساعدنا كانط على فهم الظروف التي بموجبها لا تكون الحجة مجرد سلسلة مقيدة من الافتراضات التي تنظمها تسلسلات منطقية والتي يسميها المرء برهان، بل يبين لنا كيف تكون تعبيراً عن حرية الشخص الذي يجادل، بينما يكون في نفس الوقت متوافقاً (وهذه هي النقطة الأساسية والصعبة) مع البحث عن حقيقة عامة وحتمية. وهنا تكمن كل المفارقة في الحجاج: على عكس المعرفة العلمية حيث تكون قوة البراهين ملزمة للجميع، عندما نجادل، فإننا نعبّر عن رؤانا الشخصية (آرائنا، أذواقنا وقيمنا) مع الاعتراف في الوقت نفسه بأنهم قد لا تكون آراء وأذواق وقيم الآخرين، ولكن ذلك لا يمنعنا من الرغبة في إقناع الآخرين بأهميتها، وإذا أمكن استمالتهم إلى رؤيتنا الخاصة، وذلك بالتحديد لأننا نعتبرها ليست فقط ذاتية، خاصة بل بعيداً عن كونه ذاتياً فقط، بل إن آراءنا وأذواقنا الجمالية وقيمنا لها بُعد قابل للتعميم نرغب في مشاركته.

تظهر إحداثيات مشكلة الحجاج هذه بشكل واضح بشكل خاص في المعالجة الكانطية للحكم الجمالي. في «نقد ملكة الحكم»، يوضح كانط أنه عندما نصدر حكماً جمالياً (على سبيل المثال: «التنويعات النغمية لباخ في غولدبرغ هي عمل فني رائع») فإننا لا نعني بذلك ببساطة أنها تعجبنا ونجد من الممتع الاستماع إليها لأنها تتناسب مع تركيبتنا النفسية والفيزيولوجية، تماماً مثلما أقول «أحب اللحم» أو «لا أحب السبانخ»، أو« أفضل الأحمر على الأزرق». وكما أنه من المسلّم ألا يناقش المرء الأذواق والألوان ولا يجادل فيها، فالحال على العكس من ذلك في الفن، يؤكد كانط، عندما يجد المرء عملاً فنياً جميلاً فإنه يعتبر (ومعه الحق في ذلك) أن هذا التقييم الجمالي هو في الواقع حكم. وليس فقط تعبيراً عن ذوق وحساسية ما: أي أن هناك فعل منطقي (أي حكم)، وعلى هذا النحو فيمكنه أن يطمح إلى تعميمه وإلزاميته (من حيث أنّ ما يميز العقل هو البحث الدائم والحتمي عن الصحيح أو الجيد أو الجميل). بقدر ما سيكون من العبث والسخف الرغبة في الحجاج من أجل تبرير التفضيل من حيث الأذواق (لا ينبغي على المرء أن يحاول المجادلة لصالح تفضيله للون معين)، فمن المشروع تماماً أن ترغب في المجادلة مع الآخرين من أجل الإقناع بالأسباب التي تجعل العمل الفني، الذي نجده جميلاً، حقاً جميلاً وبالتالي يستحق الاعتراف به من قبل عامة المشاهدين.

وكما يقول كانط في الفقرة 49 من تحليله للجليل أو السامي sublime

> «أقصد بالفكرة الجمالية، هذا التمثيل (...) الذي يدعو المرء إلى التفكير الكثير، ولكن بدون أية فكرة محددة، يعني ذلك عدم وجود أي مفهوم يمكن أن يكون مناسباً له، وبالتالي لا يمكن لأي لغة أن تعبّر عنه بشكل تام ولا أن تجعله مفهوماً»[1].

(1) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2015, p. 300.

تقول هذه الجملة المقتبسة الكثير من الأشياء المختلفة بتعابير مكثّفة. يقول كانط على وجه الخصوص إن الفكرة الجمالية، فكرة الحكم في الأمور الفنية، ليست حكماً حاسماً وفقاً لمفهوم الفهم: هذا يعني أنني لا أستطيع استنتاج أي شيء محدد في مسائل الحكم الجمالية: لا أستطيع أن أقول في مرة واحدة قطعية لماذا يكون العمل جميلاً، على عكس العلم الذي يمكن أن يحدد بشكل قاطع ونهائي، من خلال اللجوء إلى القوانين، بنية الظواهر قيد الدراسة، والتنبؤ بتطوراتها في الزمان والمكان، إلخ. بالطبع لم يتم تثبيت العلم نهائياً (حتى في المنطق أو الرياضيات التي لها تاريخ خاضع لتطور نماذجها)، غالباً ما يتم إبطال النظريات العلمية من خلال الملاحظات الجديدة والفرضيات الجديدة، وكذلك يثبت كارل بوبر Karl Popper أن النظرية التي يجب أن تكون علمية يجب تقديمها في شكل قابل للدحض[1].

كان كانط يعرف بالفعل هذه النقطة، فإن التزوير المحتمل دائمًا لنظرية علمية جيدة لا ينشأ من شكلها المنطقي الداخلي ولكن من الحقائق التجريبية التي تبطلها من الخارج. علاوة على ذلك، تأتي أي نظرية علمية قابلة للدحض في شكل محدود من الافتراضات وطالما لم يتم إبطالها، يتم قبولها في شكلها الحالي؛ علاوة على ذلك، يمكن للمرء أن يتخيل أنه سيأتي اليوم الذي ستنطلق فيه نظرية علمية في علم معين وتضع صيغ شكلية كاملة لحقائق التجربة في مجال البحث في هذا العلم. عندها سيتم إنهاء النقاش بشكل نهائي ولن يكون البحث في هذا العلم ضرورياً. على العكس من ذلك، إذا أخذنا في الاعتبار مجالات مثل علم الجمال أو السياسة، فإن الأحكام التي نتخذها لا يمكن أن تدعمها (أو تدحضها) حقائق التجربة وحدها، ولكنها تستند إلى أسباب، على عكس البراهين العلمية، وبذلك تفسح المجال دائماً لأسباب جديدة في إطار إعدادات لا

(1) Voir par exemple K. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, trad. N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, Paris, Payot, 1973.

نهائية. وبالتالي، فإن الفكرة الجمالية ليست موضوع حكم حاسم بل هي موضوع حكم تأملي، أي مناقشة محتملة لانهائية تصبح فيها أكثر دقة، ولكنها دائمًا غير مكتملة، الأسباب التي تجعل العمل الفني جميلاً وممتعاً وذا معنى. كما يقول كانط، فإن الحكم التأملي «يدعو إلى التفكير الكثير»؛ يمكن للمرء أن يضيف أنه يدعو إلى المحاججة «داخل حركة غائية»، موجهة نحو غاية (الفهم الكامل للعمل وأسباب جماله)، وهي غاية يتم رفضها إلى ما لا نهاية و يسعى الحجاج للوصول إليها مثل منحنى رياضي يميل بشكل مقارب نحو حده، دون بلوغه أبداً.

4. الحِجاج والحرية

ومن هنا يأتي السؤال الحاسم الذي يجب طرحه: لماذا لا يمكن للمرء أن يحدد بشكل لا لبس فيه، بشكل نهائي، الأسباب التي تجعل العمل الفني جميلاً، تماماً كما يفعل العالم الذي يصوغ قوانين تفسيرية للظواهر قيد الدراسة مما يسمح بتفسيرها مرة واحدة وإلى الأبد، على الأقل طالما أن نظريته تعتبر صحيحة؟

يجب أن نجيب على هذا السؤال بأن الحجاج مطلوب حيثما تكون الحقيقة قابلة للتفسير، أي في المجالات التي يوجد فيها هامش للصُدفة وعدم اليقين ليس فقط من وجهة نظر معرفية (من وجهة نظر طريقتنا في معرفة الأشياء)، ولكن الصُّدفة من وجهة النظر الأنطولوجية، في الأشياء نفسها. كيف يكون الحس الجمالي للأعمال الفنية قابلاً لمثل هذه الصدف؟ لأن الأعمال الفنية هي مظهر من مظاهر الحرية، وكل حرية تنطوي على شيء من عدم التحديد. تُعبّر الأعمال الفنية عن الحرية فيها بثلاث طرق:

1) حرية الفنان الذي أنتجها (فهم العمل في وقت أو آخر يفترض أنني سأفحص المقاصد الإبداعية التي تكمن وراءه، والنوايا حرة وبالتالي فهي تتمتع بهامش من عدم التحديد)؛

2) حرية العمل نفسه الذي يشير، بالنسبة إلى كانط، إلى حلول الروح الكونية، في سموها ذاته، وانبثاقها في المادية المتجسدة في شيء ما. ومع ذلك، فإن هذا التجسد للروح في المادة يفترض لقاءاً حدثياً بين نظامين غير متجانسين، مما يمنح العمل نفسه عدم تحديد جوهري واحتمالات زاخرة بالمعاني، مما يفتح المجال لتفسيرات لا نهائية.

3) أخيرًا، هناك حرية المتفرج نفسه، واللعبة الحرة (كما يخبرنا كانط) بين العقل والحساسية لتشكيل الحكم الجمالي، دون الحاجة إلى الإطار المتصلب لملكة الإدراك. الحكم الجمالي ليس مجرد حجة تفسيرية، إنه حجة إبداعية قادرة على توليد معنى جديد يمكن أن يتحد بالعمل نفسه. غالباً ما تكون قصة تلقي الأعمال الفنية حاسمة تماماً مثل الأعمال نفسها.

5. الخاتمة

في ختام هذه التحليلات، أود أن أؤكد على نقطة لم تفُت هانا أرندت Hannah Arendt في تفسيرها لكانط، ألا وهي أنّ كون الحكم الجمالي ينطوي على حركة تطمح إلى كونية لا حدود لها، ويستند كلياً إلى عمل الحجاج، يفترض بدوره بناء مساحة للنقاش ومواجهة الأفكار، مساحة تُعبّر عن طبيعة سياسية. إذ في الواقع، لكي يكون الحجاج ممكناً، يجب أن يحدث في فضاء عام يسمح للجميع بالتعبير عن آرائهم مع احترام آراء الآخرين، التي يتم تقبلها في إطار تبادل بنّاء ينحو نحو الكونية. كما قالت أرنت في كتابها أزمة الثقافة:

> «تعتمد ملكة الحكم على الاتفاق المحتمل مع الآخرين، وعملية التفكير الفاعلة أثناء الحكم ليست، كما هو الحال في العملية العقلية للتفكير البحت، حوارًا بيني وبين نفسي؛ إنها تتواجد دائماً وفي الأصل(...) في

عملية تواصل مُسبق مع الآخرين الذين أعرف أنه ينبغي عليّ في النهاية التوصل إلى اتفاق معهم»[1].

إن القدرة على الحكم [هي] على وجه الخصوص ملكة سياسية، بالمعنى الذي يقصده كانط، أي القدرة على رؤية الأشياء ليس فقط من وجهة نظر شخصية، ولكن من منظور كل أولئك الحاضرين[2]؛ بل أفضل من ذلك، (...) الحكم [هو] إحدى الملكات الأساسية للإنسان ككائن سياسي، بقدر ما يجعله قادراً على توجيه نفسه في المجال العام، في العالم المشترك[3].

هذا الحكم ليس حكماً حاسماً كالحكم في مجال العلوم، ولكنه كما رأينا الحكم التأملي الذي يتحدث عنه كانط في نقد ملكة الحكم، والذي يتخذ شكل مهمة تاريخية لا حدود لها، تقوم بإشراك مجموع الأفراد العقلانيين ضمن فضاء سياسي للنقاش، من أجل السير في مجالات الفكر التي لا يمكن تحديدها بشكل منفرد، نحو حقيقة سوف يتم رفضها في المستقبل، بصفتها مثلاً أعلى يمكن تحقيقها في حركة تنطوي على تسام تاريخي تدريجي، وتسمى أيضاً التطوّر. بهذا التفكير يُعتبَر كانط بحق فيلسوف التنوير، Aufklärung، وقد عرف كيف يعيد المجد لقوة الحجاج، ولا سيما عن طريق تحريرها من وصاية الحقائق الجاهزة، وذلك في سبيل وصف حقيقة في طور التكوين.

---

(1) H. Arendt, "La crise de la culture: sa portée sociale et politique", in *La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 281.

(2) بهذا الشكل بالتحديد سيركز هابرماس Habermas على «أخلاقيات المناقشة» التي من الواجب أن تكوّن كل فضاء سياسي. فالحجاج لا يجري على أكمل وجه إلا في فضاء عام للنقاش. انظر للمزيد عن هذا الموضوع في:

J. Habermas, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité, trad. P. Savidan, Paris, Grasset*, 2003.

(3) H. Arendt, *op. cit.*, p. 282.

المراجع

- Hannah Arendt, "La crise de la culture: sa portée sociale et politique", in *La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972;
- Augustin, Les confessions, trad, L. Jerphagnon, Paris, Gallimard (coll. La Pléiade), 1998;
- Jurgen Habermas, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, trad. P. Savidan, Paris, Grasset, 2003.
- Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2015;
- Platon, Gorgias, trad. A. Croiset, Paris, Les belles lettres, 1942
- Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, trad. N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, Paris, Payot, 1973.

الفصل الثالث

الحجاج والحجج المغلوطة *Paralogisme*

محاجـات الإسلامويين والعلمانيين في مصر:
محمد عمارة وفرج فودة نموذجا
(27 ينـايـر/ كانون الثاني، 1992)

كمال عبد الملك

باحث زائر – قسم لغات وحضارات الشرق الادنى، جامعة هارفارد

ملخص

ان البلاغة، كما يقول ارسطو، هي فن إيجاد وسيلة الإقناع المتاحة وان فن الخطابة يكسبنا المهارة في استخدام أساليب المجادلة بدلاً من الاعتداء السافر وذلك للوصول إلى التفاهم و إقناع الآخرين للاتفاق معنا، وهذه قد تكون احدى أهم المهارات التي يتم، للأسف، تجاهلها اليوم في عالمنا العربي. بالاعتماد على نظرية الجدل (انظر مثلا van Emeren, et al. (2014) *Handbook of Argumentation Theory*)، تحلل هذه الورقة مناظرة مشهورة حدثت في الإسكندرية في 27 يناير عام 1992 بعنوان «مصر بين الدولة المدنية والدينية». مثّل فيها التيار العلماني فرج فودة وفؤاد زكريا والتيار الاسلامي محمد عمارة و محمد سليم العوّا. تركّز الورقة على ثلاثة جوانب:

السياق: وفيه تقديم للخلفية الايديولوجية للمتناظرين والجو السياسي العام الذي سبق المناظرة والتحضيرات والمنظمين للمناظرة وكذلك رمزية مكان المناظرة و ردود فعل جمهور الحاضرين ومعظمهم من مناصري التيار الاسلامي.

النص: وفيه تحليل الافكار المطروحة من كلا الجانبين في الافتتاحيات وكذا التعليقات التي تلتها واظهار أوجه الاختلاف والتشابه بين اطروحات المتناظرين و رؤيتهم لمستقبل المجتمع المصري.

بلاغة المحاججة والمغالطات المنطقية: أساليب البلاغة المستخدمة والمغالطات المنطقية التي شابت بعض الحجج مثل: الجدل بالتبعية (**Guilt by Association**)، تحوير معنى مصطلح رئيسي (Amphiboly)، الهجوم الشخصي (*Ad Hominem*)، تسميم البئر (**Poisoning the Well**)، البديل الكاذب / متلازمة إما / أو (False Alternative).

يظهر جليا اختلاف السياقات الفكرية، والمنطلقات الإبستمولوجية التي تحكم محاججات كل من الخصمين في مناظرة الاسكندرية، فمحمد عمارة ينطلق من منطلقات اسلاموية تؤكد على ضرورة مايسميه «حاكمية القران» وتطبيق الشريعة الاسلامية على مناحي الحياة في مصر، أما فرج فودة فينطلق من ضرورة الاجتهاد العقلي في فهم وتطبيق المبادئ العامة للشريعة ومراعاة ظروف الواقع الانساني والأحوال المتغيرة للمصريين المعاصرين. تخلص ورقة البحث إلى أنّ الحجاج المجتمعي في هذه المناظرة ادّى إلى ارتفاع وتيرة التوتر والصدام بين الفريقين والمناصرين لهما بل وأغتيال أحد المناظرين (فرج فودة) عوض أن يؤدّي إلى إنشاء تواصل جيد وفعّال من شأنه أن يخلق مستقبلا يسود فيه اللاعنف.

تقدم الورقة تحليلاً للحجاج المكثف بين محمد عمارة و فرج فودة _أشهر اثنين من ممثلي الإسلاموية و العلمانية تباعا وذلك من خلال مناظرة نقابة المهندسين بالإسكندرية في 27 يناير/ كانون الثاني، 1992.

نعرض هنا هذه القراءة الأولية لمناظرة الاسكندرية ونركز فيها على محاججات الاسلاموي د. محمد عمارة وخصمه العلماني د. فرج فودة، وقصدنا من هذه القراءة الاولية هو الكشف عن آليات التغليط في سياقات

التحاجج والتناظر بين هذين المتناظرين، وتمهيد الطريق لأبحاث مفصلة في المستقبل.

فيما يلي عرض لجوانب المناظرة يتعلق بمفاهيم المحتوى والأسلوب والاستراتيجية. المحتوى: ما نقوله والحجج والأمثلة التي نستخدمها؛ الأسلوب: كيف نقول ذلك واللغة والصوت الذي نستخدمه؛ الإستراتيجية: مدى تفاعلنا مع الموضوع، والاستجابة لحجج الآخرين[1].

لنبدأ بتعريف لبعض المصطلحات التي سترد في البحث.

تعريف التحاجج والتناظر:

تعريف الحجاج من الناحية الاصطلاحية يدل على النزاع والخصام

(1) لاحظ الفيلسوف غوستاف لوبون بعد دراسته للثورة الفرنسية أن القائد الذي يلجأ للمنطق في خطابه الجماهيري يضحي بشعبيته، انظر: غوستاف لوبون. سيكولوجية الجماهير. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 2011. نشر لأول مرة عام 1895 وفيه_كما يقول الناشر: «يرى المؤلف أن الجماهير لا تعقل، فهي ترفض الأفكار أو تقبلها كلا واحداً، من دون أن تتحمل مناقشتها. ومايقوله لها الزعماء يغزو عقولها سريعاً فتتجه إلى أن تحوله حركة وعملاً، ومايوحي به إليها ترفعه إلى مصاف المثال ثم تندفع به، في صورة إرادية، إلى التضحية بالنفس. إنها لا تعرف غير العنف الحادّ شعوراً، فتعاطفها لا يلبث أن يصير عبادة، ولا تكاد تنفر من أمر ما حتى تسارع إلى كرهه. وفي الحالة الجماهيرية تنخفض الطاقة على التفكير، ويذوب المغاير في المتجانس، بينما تطغى الخصائص التي تصدر عن اللاوعي. وحتى لو كانت الجماهير علمانية، تبقى لديها ردود فعل دينية، تفضي بها إلى عبادة الزعيم، وإلى الخوف من بأسه، وإلى الإذعان الأعمى لمشيئته، فيصبح كلامه دوغما لا تناقش، وتنشأ الرغبة إلى تعميم هذه الدوغما. أما الذين لا يشاطرون الجماهير إعجابها بكلام الزعيم فيبحون هم الأعداء، لا جماهير من دون قائد كما لا قائد من دون جماهير. كتب لوبون قبل قرن من الزمن».

بوساطة الأدلة والبراهين والحجج، وهذا ما يلخصه تعريف ابن منظور: «حاججتهُّ أحاجه حجاجا ومحاجة حتى حججته، أي غلبته بالحجج التي أدليت بها... وحاجه محاجة وحجاجا نازعه الحجة... والحجة الدليل والبرهان»[1] فابن منظور يجعل الحجاج مرادفا للجدل. ويتداخل مفهوم الجدل -من جهة أخرى- مع مفهوم المناظرة. فالمناظرة لغة مشتقة من النظر ومن الانتظار، ومن النظر بالبصيرة ومن النظير[2].

وللتحاجج والتناظر في التراث الإسلامي تاريخ طويل[3]. وفي أدبيات الحضارة العربية الإسلامية كتابات كثيرة عن أدب الحوار وتقنياته ومنها «الفنقلة» وهي استباق رأي الخصم بعبارة «فإن قلت كذا قلنا كذا»[4].

---

(1) *لسان العرب*: مادة (ح ج ج).

(2) الجرجاني، التعريفات، ص. 298.

(3) مصادر كثيرة منها :

حسين الصديق، *المناظرة في الأدب العربي- الإسلامي*، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، 2000م؛ حمد بن إبراهيم العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، دار ابن حزم، الطبعة الثانية، 1425هـ/2004م؛ حمو النقاري (تنسيق)، *التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه*، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134، الطبعة الأولى1427هـ، 2006م؛ حمو النقاري، *منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي*، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2005م.

(4) الفنقلة:

التراكيب المتوالية المتمثلة بمقولة (فإن قُلتَ : قلتُ) والتي شكلت ظاهرةً دلاليةً بارزةً تناول صاحبها الأنساق القرآنية في أسلوبٍ منفردٍ يضرب في عمق اللغة والبلاغة. هذا الأسلوب أثار لدينا خاصية الربط بالحجاج بوصفهِ أسلوباً إقناعياً ولم يكن حجاجاً بين شخصين أو أكثر بل حجاجٌ بين المرء وذاته، حجاجٌ بين المؤلف وتحليلهِ. إن هذه المادة وآلية استخدامها لدى جار الله الزمخشري شكلت ما يسمى بالفنقلة بوصفها مصطلحاً منحوتاً من التركيب (فإن قلتَ: قلتُ) دُرِسَتْ من خلال علاقتها بالحجاج الذاتي أو الداخلي. انظر: الزركاني ع. ر. ج. (2019). (الفنقلةُ عند الزمخشري بين الدَّلالةِ والحِجَاج). لارك, 1(19), 1-23. https://doi.org/10.31185/lark.Vol1.Iss19.990.

أما السجال فهو خطاب خلافي يهدف إلى دعم موقف محدد عن طريق عمل ادعاءات عدوانية وتقويض الموقف المعارض. والمناظرة ليست بالشيء الجديد في التراث العربي /الإسلامي. إنها شكل من أشكال الجدل له تاريخ طويل وراءه، فكثيرًا ما نشبتْ المناظراتُ بين علماءِ الدياناتِ المختلفة، أو حتى بين أصحابِ المذاهب المتعددةِ في الدين الواحد، فضلًا عن المناظراتِ بين الفلاسفة والمفكرين والأدباء، كما تُحدثنا عن ذلك كتبُ الفلسفةِ والتاريخ والآدابِ وغيرها، وهنا بعض الأمثلة:[1]

- المناظرة بين المنطقي أبو بشر متى والنحوي السيرافي في بغداد عام 932بحضور الوزير ابن الفرات. كان الموضوع هو مزايا المنطق مقابل مزايا النحو. فاز السيرافي في المناظرة[2].

---

(1) انظر: موريتس شتينشنيدر، *أدب الجدال والدفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين واليهود*، ترجمة صلاح عبد العزيز محجوب إدريس، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005م.

(2) ابو بشر متى و أبو سعيد السيرافي، مناظرة حول النحو والمنطق أوردها أبو حيان التوحيدي في كتابيه *المقابسات و الامتاع والمؤانسة*. انظر مقدمة المناظرة: ـ أبو سعيد السيرافي: حدثني عن المنطق ماذا تعني به؟ فإنا إذا فهمنا مرادك، كان كلامنا معك في قبول صوابه، ورد خطته، على سنن مرضي وطريقة معروفة ـ أبو بشر متى بن يونس: أعني به أنه آلة من آلات الكلام، يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان، فأني أعرف به الرجحان من النقصان، والشائل من الجانح. -السيرافي: أخطأت!! لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف، والإعراب المعروف، إذا كنا نتكلم العربية، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل (...) إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها، واصطلاحهم عليها، وما يتعارفون به من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه!! ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم، ما شهد به قبلوه، وما أنكره رفضوه؟ -متى: إنما لزم ذلك لأن المنطق يبحث عن الأغراض المعقولة، والمعاني المدركة، وتصفح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة، والناس في المعقولات سواء، ألا ترى أن أربعة هي نصف ثمانية عند جميع الأمم؟ وكذلك ما أشبهه؟»

- مناظرة الراهب إبراهام الطبراني (لاهوتي من طبرية) والعديد من المعارضين في حضور الأمير عبد الرحمن الهاشمي في القدس حوالي 820م. وكان موضوعها رفض أو قبول صحة الإيمان المسيحي بأقانيم الله الثلاثة وبكون المسيح هو ابن الله. فاز الراهب في المناظرة[1].
- الجدل بين الأسقف النسطوري إسرائيل والفيلسوف السرخسي في بغداد ما بين 860 و872. كان النقاش حول صحة الإيمان بالثالوث وكيف أن «الثلاثة» يمكن أن تساوي «واحد». فاز الأسقف في المناظرة[2].
- الجدل بين الانبا جرجي/جورج الراهب وثلاثة من العلماء المسلمين في حضور الأمير المشمر في حلب عام 1217. وكان موضوعها حول الإيمان بالثالوث. فاز الراهب في المناظرة وحصل على مكافأة من الأمير[3].

---

(1) مناظرة الراهب إبراهام الطبراني https://www.youtube.com/watch?v=xVUD0z1mGas
موريتس شتينشنيدر، *أدب الجدال والدفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين واليهود*، ترجمة صلاح عبد العزيز محجوب إدريس، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005م.

(2) سيد صديق عبدالفتاح، موسوعة *مناظرات الأذكياء ومحاورات البلغاء بين المنافرات والمفاخرات* (مكتبة الدار العربية للكتاب، 1999).
موريتس شتينشنيدر، *أدب الجدال والدفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين واليهود*، ترجمة صلاح عبد العزيز محجوب إدريس، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005م

(3) سيد صديق عبدالفتاح، موسوعة *مناظرات الأذكياء ومحاورات البلغاء بين المنافرات والمفاخرات* (مكتبة الدار العربية للكتاب، 1999).
موريتس شتينشنيدر، *أدب الجدال والدفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين واليهود*، ترجمة صلاح عبد العزيز محجوب إدريس، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005م

أمـا بالنسـبـة للمناظـرات التي دارت حـول الاسـلام والعلمـانيـة فنذكـر منها:[1]

- «مصـر بين الدولة الدينيـة والدولة المدنية» عنوان مناظـرتين شهيـرتين أولهـا كـانت مناظرة معـرض القـاهـرة الدولي للكتاب في 7 يناير 1992 تحت عنوان: مصر بين الدولة الدينية والدولة المدنية، وكان فرج فودة ضمن جـانب أنصـار الدولة المدنيـة مع الدكتـور محـمـد أحـمـد خلف الله، بينما على الجانب المقابل كان الشيخ محمد الغـزالي، والمستشار مـأمون الهضيبي مرشـد جمـاعة الإخوان المسلمين، والدكتور محمد عمارة الكاتب الإسلامي، وحضر المناظرة نحو 20 ألف شخص.
- مناظـرة الاسكندرية «مـصـر بين الدولة الدينيـة والـدولة المدنيـة» في نادي المهندسين في 27 يناير مثل أنصار الدولة الدينية كل من الدكتور محـمـد عـمـارة، والدكتـور محـمـد سليم العـوا (1942) -ومثل أنـصـار الدولة المدنيـة الدكتـور فـؤاد زكـريا (1927–2010) والدكتـور فـرج علي فودة (1945–1992). يجب التنـويه بأن مـحـاجـجـات فـرج فـودة في هذه المناظرة وسـابقـتـهـا أثارت غـضـب الإسـلامـويين لـدرجـة أنهم اتهـمـوه بالكفر مما أدى إلى اغتياله امام منزله في 8 يونية/ حزيران 1992.[2]
- مناظرة الدكتـور فـؤاد زكـريا في مـواجهـة الشـيخ يوسف القـرضـاوي و الشيخ مـحمد الغـزالي: المناظرة التي أقيـمت بنقابة الأطباء في مـصـر (دار الحكمـة) عـام 1985 بعنوان «الإسـلام والعـلمـانيـة»، حيث تحـدث الشـيـخـان عن رؤية الإسـلام، وتحـدث الدكـتور فـؤاد زكـريا عن رؤية العلمانية.

---

(1) رضـا غنيم، «اشهـر المناظرات بين العلمـانيين والاشـلامـيين العـرب» رصـيـف 22 (10 مـايو 2017).

(2) صـابر مـشهـور (2006) «الإفـراج عن مـتهمين في قـضـيـة فـرج فـودة يثـيـر التسـاؤلات حـول مصير الباقين». جريدة *المصري اليوم* عدد 2006/10/22.

- مناظرة صادق جلال العظم ويوسف القرضاوي ظهر المفكر العلماني السوري صادق جلال العظم في مناظرة مع يوسف القرضاوي، رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ببرنامج «الاتجاه المعاكس» على فضائية «الجزيرة». ودارت المناظرة حول الدين والعلمانية، وطرح الإعلامي فيصل القاسم، مقدم البرنامج، عدة أسئلة منها: هل الدين سبب التخلف؟ ولماذا لا يقبل الإسلاميون العلمانية؟ بدأ العظم، صاحب كتاب «نقد الفكر الديني»، الحديث بتعريف العلمانية، وقال إنها ترتيب سياسي واجتماعي ملائم لشروط العصر الذي نعيش فيه، وإنها الحياد الإيجابي للدولة وأجهزتها إزاء الأديان والمذاهب والطوائف والفرق الموجودة في المجتمع. وأضاف أن العلمانية أيضاً تعني احترام الضمير والمعتقد، والحفاظ على حرية الرأي والتعبير، بمعنى آخر: «استقلال الحياة العامة للمجتمع عن شرائع الأديان»، واستشهد بالهند، حيث تعيش أقلية مسلمة كبيرة محمية بالعلمانية. في المقابل، رفض القرضاوي، بحدة تحوّل المجتمعات الإسلامية للعلمانية، وقال: «العلمانية هي عزل الدين عن المجتمع والدولة، هل هذا ممكن في ديارنا الإسلامية؟»
- مناظرة بين الباحث العلماني سيد القمني، والشيخ السلفي هاني السباعي، حول الدين والعلمانية وتأثيرهما على الديمقراطية أدارها الإعلامي فيصل القاسم عبر برنامجه «الاتجاه المعاكس»، على فضائية «الجزيرة».
- مناظرة بين عبد المنعم الشحات، القيادي بالدعوة السلفية، والدكتور سعد الدين إبراهيم، رئيس مركز ابن خلدون. ودارت المناظرة حول المدنية والإسلامية في الدستور المصري، وأدارها المحامي الإسلامي منتصر الزيات.

نرجع الان إلى مناظرة «مصر بين الدولة الدينية والدولة المدنية» 27 يناير 1992. وفيما يلي سوف نقسم تحليلنا إلى ثلاثة اقسام: السياق؛ بلاغة

المحاججة والمغالطات المنطقية؛ النسيج اللغوي البلاغي وأساليب الاقناع.

السياق:

«مصر بين الدولة الدينية والدولة المدنية» عنوان مناظرتين شهيرتين أولها كانت مناظرة معرض القاهرة الدولي للكتاب في 7 يناير 1992 تحت عنوان: مصر بين الدولة الدينية والدولة المدنية، وكان فرج فودة ضمن جانب أنصار الدولة المدنية مع الدكتور محمد أحمد خلف الله، بينما على الجانب المقابل كان شارك فيها الشيخ محمد الغزالي، والمستشار مأمون الهضيبي مرشد جماعة الإخوان المسلمين، والدكتور محمد عمارة الكاتب الإسلامي، وحضر المناظرة نحو 20 ألف شخص.

كانت مناظرة الاسكندرية «مصر بين الدولة الدينية والدولة المدنية» في نادي المهندسين في 27 يناير مثل أنصار الدولة الدينية كل من الدكتور محمد عمارة، والدكتور محمد سليم العوا (1942-) ومثل أنصار الدولة المدنية الدكتور فؤاد زكريا (1927-2010) والدكتور فرج علي فودة (1945-1992). وأدار المناظرة: الدكتور الشافعي بشير رئيس قسم القانون الدولي بجامعة المنصورة. كان عدد الحضور أكثر من 4000 شخص معظمهم من مؤيدي الاخوان المسلمين وجماعات اللاسلام السياسي. استمرت المناظرة حوالي أربع ساعات من السادسة إلى العاشرة مساء. اختلفت هذه المناظرة عن المناظرة الأولى والتي ركزت على نظام الحكم، بأنها_أي المناظرة الثانية_ركزت في مجملها على آليات تطبيق الشريعة. وقد اتسمت بالحدة خاصة من قبل الدكتور محمد عمارة في أكثر من موقع وأيضا وبوقوع عدة مغالطات منطقية نحللها في هذا البحث[1].

في مناظرة الاسكندرية جلس المتحاورون في مواجهة الجمهور وليس بعضهم البعض. وكان هناك العديد من النساء المحجبات مع أطفالهن.

---

(1) اتيح لي أن أحضر المناظرة واسجلها اثناء تواجدي في القاهرة في اوائل سنة 1992.

ومقارنة بمؤيدي التيار الاسلاموي كان عدد أنصار العلمانيين قليلا، وكثير منهم جاءوا من القاهرة في حافلة مستأجرة؛ ومعظمهم من أصدقاء فرج فودة.

القضايا الخلافية في مناظرة الاسكندرية:

نركز هنا على القضايا الخلافية في مناظرة الاسكندرية والتي كنت فيها حاضرا ومسجلا لاهم ماجاء فيها من حجاج حول الدولة المدنية والدولة الدينية. وكان واضحا ان الحجاج دار على أرض شبه محايدة (نقابة المهندسين) واستقطبه فرج فودة ممثلا التوجه العلماني ومحمد عمارة ممثلا الجانب الاسلامي. وبدأ الاستقطاب بعدة اسئلة وجهها محمد عمارة لخصميه/ فرج فودة وفؤاد زكريا ولكن بعد التداول اتفق الجانب العلماني على ان يكون فرج فودة هو من يرد على الاسئلة المطروحة. و هذه هي اسئلة محمد عمارة وردود فرج فودة:[1]

س 1: الاسلام شريعة أم عقيدة وعبادات؟ (ج): الاسلام عقيدة وشريعة يا د. عمارة.

س 2: هل الحلال والحرام الديني ملزم في قوانين الدولة أو غير ملزم؟ معاك وقفة وسؤال مضاد. وهل كل حلال واجب الاتباع يا دكتور عمارة؟ هل التسري بالجواري وهو حلال ملزم بالاتباع يا دكتور عمارة؟ هل الرق وهو حلال بلال فتح مخارج وتضييق مداخل غير محرم ملزم بالاتباع يا دكتور عمارة؟... الحلال يلزمنا ولكن لنا عقول ولنا اجتهاد ولنا ايمان(2).

س 3: هل يصح الايمان الديني مع انكار الشريعة الاسلامية؟ ومن قال لك ان هناك من ينكر الشريعة الاسلامية؟ الاشكالية ليست في

---

(1) *أشهر مناظرات القرن العشرين*، اعداد محمد عمارة.

(2) *أشهر مناظرات القرن العشرين*.

الشريعة الاسلامية الاشكالية هي في امكانية التطبيق النهاردة. انتم النهاردة تريدون تطبيق الشريعة الاسلامية بفقه القرن الرابع الهجري، في كتبكم الموجودة، كتب التراث ان الحمل يستكن في بطن المرأة 4 سنوات فقه الامام مالك وانه 3سنوات من فقه ابن حنبل وان المرأة لو حملت وزوجها متغيب يجوز أن يكون زوجها من أهل الخطوة في فقه أبو حنيفة.

س 4: هل يكتمل الاسلام مع تعطيل الشريعة الاسلامية؟ لا. لا. الاسلام عظيم وكل متكامل لكن يظلم الاسلام لوحصل اللي حصل في السودان في عهد نميري. لما تيجي النهاردة تقطع ايدي وأرجل الجياع أقول لك لأ لما تيجي النهاردة تقول لي اطبق حد الزنا وشهادة الشهود مستحيلة، وأنا بارجو يادكتور عمارة وامام هذا الجمع ادا ماكفاش الوقت يوم تاني وتالت وأنا مستعد أقعد في الاسكندرية شهر.

س 5: هل ثوابت الشريعة الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان أم انه فكر تم نسخه؟ شوف السؤال يعطى بمنهج أنت مسلم ولا كافر؟ احنا قولنا ان من البداية ماحدش يختلف على الاسلام، الاسلام عظيم... انما بعض المسلمين استغفر الله العظيم. مش في مستوى عظمة دينه، لا، دينهم يقولهم (تعقلون) (وتتفكرون) لكن هم يرفعون السيف ويرهبون انت مسلم ولا كافر، لأ مسلمين بس الامر يحتاج إلى تروي (هك sic) واجتهاد وفقه.

س 6: هل انتم مع بقاء الدستور الدائم دين الدولة هو الاسلام ومبادئ الشريعة هي المصدر؟ ياسلام نحن أسعد الناس أيها الصديق العزيز بهذا كله! بس اتى (انتظر) لحظة، الدستور قال مبادئ الشريعة الاسلامية لم يقل الشريعة الاسلامية!(1)

بلاغة المحاججة والمغالطات المنطقية في اطروحات مناظرة الاسكندرية:

نحلل هنا امثلة من أساليب البلاغة المستخدمة والمغالطات المنطقية التي شابت بعض الحجج في مناظرة الاسكندرية. نعرف المغالطة أنها حجة تبدو معقولة في كثير من الأحيان ولكنها تستخدم المنطق الكاذب أو غير المنطقي. ومن أمثلة ذلك الحجج التي ساقها محمد عمارة:

- اقتطاع فقرات خارج السياق العام للنصّ (Quoting out of context fallacy, sometimes known as "contextomy",[2] changing the meaning/intention of the text with selective quotes) تجلى في اقتطاع محمد عمارة فقرات من تاريخ رواد التنوير يعاكس توجهاتهم المعروفة، مثل اقتطاعه ردا من سعد زغلول ضد كتاب (الإسلام وأصول الحكم) للشيخ علي عبد الرازق المنتمي إلى حزب الأحرار الدستوريين المعارض للوفد. واعتبر فرج فودة الاقتطاع حديث «في مجال تصفية حساب سياسي بين الوفد والأحرار الدستوريين»[3]، ثم أضاف «الزعيم العظيم سعد زغلول يا د. محمد عمارة هو صاحب الراية العظيمة التي تلهب أعصاب التيار الإسلامي وهي «الدين لله والوطن للجميع». الزعيم العظيم سعد زغلول يا د. عمارة الذي نفيت عنه العلمانية هو أول من نزع الحجاب عن وجه زوجته صفية زغلول حين عاد من منفاه وتبعتها المصريات. الزعيم العظيم خالد الذكر سعد

(1) *اشهر مناظرات القرن العشرين.*

(2) 'Contextomy' refers to the selective excerpting of words from their original linguistic context in a way that distorts the source's intended meaning, a practice commonly referred to as 'quoting out of context'.

(3) *أشهر مناظرات القرن العشرين.*

زغلول يا د. عمارة هو الذي وضع ويصا واصف المصري القبطي رئيسا للمجلس التشريعي في مصر. أدعو الله أن تحذو حذوه أنت وفريقك وأن تلزم خطاه وأن تسير معه على الجادة والصواب»[1].

- صياغة أسئلة التشكيك في العقيدة:

وجه محمد عمارة سؤاله لخصميه: فرج فودة ومحمد أحمد خلف الله: «هل تعارضان تطبيق الحرام والحلال حسب الشريعة الإسلامية؟» وجاء رد فرج فودة بسؤال مضاد: «هل كل حلال ملزم وواجب الاتباع؟ حيث اعتبر أن الحلال يتغير مع أعراف المجتمع مع تغيرات العصر، مثل الرق وزواج القاصرات وشرب أبوال الإبل أو وجود ذبابة في الطعام تلوثه، وتطور الحلال» كله إسلام في إسلام. لا تؤخذ الأمور أبدا بهذه الخفة. حديث عمر التلمساني قبل وفاته أن الديمقراطية حرام. إذن الحرام والحلال يمكن أن يتخذ تكأة. مافيش داعي أن نضع الأسئلة قبل أن نفكر فيها لأنها ترتد إلينا مرة أخرى[2]. «أما بالنسبة لسؤال محمد عمارة: هل ثوابت الشريعة الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان ام انه فكر تم نسخه؟» فقد رد عليه فرج فودة بقوله: «شوف السؤال يعطى بمنهج انت مسلم ولا كافر؟... احنا قولنا ان من البداية ماحدش يختلف على الاسلام، الاسلام عظيم... انما بعض المسلمين استغفر الله العظيم. مش في مستوى عظمة دينه...»[3]

---

(1) *أشهر مناظرات القرن العشرين.*

(2) *أشهر مناظرات القرن العشرين.*

(3) *أشهر مناظرات القرن العشرين*

- الجدل بالتبعية (Guilt by Association)

حجة تستخدم لتعزيز الشعور بالذنب بالتبعية وذلك بالذهاب إلى أن رأيا ما باطل بالضرورة لأنه الذي يعتنقه شخص نكرهه: «فالانسان لايحب ان يقرن بمن لايحب، لكأنما الحق أو الباطل تنتقل بـ«التداعي **association من أصحاب الشئ إلى الشئ، أو من أنصار الرأي إلى الرأي**»[1]. «مثلا: سأل محمد عمارة: «هل للعلمانيين نسب في بلادنا أم أنها فكر لقيط؟ كلمة العلمانية لم تذكر في القواميس العربية الا في قاموس عربي فرنسي سنة 1828، وضعه قبطي لحق بجنود الحملة الفرنسية وذهب لفرنسا ليدرس اللغة العامية اسمه لويس بقطر المصري اذن هذه كلمة لقيطة جاءتنا مع الغزو والاستعمارية الحديثة»[2]. لاحظ هنا أن محمد عمارة يهاجم «العلمانية» بأن يلصق بها اشخاصا ومفاهيم مكروهة من مستمعيه وأنصاره من الاسلامويين: لويس بقطر المسيحي القبطي، الحملة الفرنسية و الغزو والاستعمارية الحديثة، العامية التي تفتت وحدة العرب والمسلمين، وأخيرا سمة «لقيطة» وايحاءاتها المرتبطة بالحرام والسب. قام محمد عمارة هنا بتعزيز الشعور بالذنب بالتبعية لمن يؤيد العلمانية عوض أن يبرهن على نقائصها ومساوئها من حيث المبدأ والتطبيق.

- تحوير معنى مصطلح رئيسي (shifting the meaning of a key term)

هناك طريقتان للقيام بذلك: أولا من خلال المراوغة [تحوير معنى مصطلح واحد] ومن خلال Amphiboly [تحوير المعنى من خلال بنية الجملة] - حجة تستخدم معنى الكلمات أو الجمل في معنيين مختلفين ومثال ذلك: المجرمون يفعلون كل شيء لإعاقة الاعتقال والمحاكمة والإدانة. وبالمثل، يحاول المحامون الليبراليون كل الطرق لعرقلة عمل الشرطة. من الواضح، إذن، أن معظم المحامين

---

(1) عادل مصطفى، *المغالطات المنطقية*، ص. 285-286.

(2) *أشهر مناظرات القرن العشرين*، ص. 56.

الليبـراليين ليسـوا أفـضل من المجـرمين أنفـسـهم[1]. يسـتعـمل ممثلو الاسـلامـوية مـثل مـحـمـد سليم العـوا ومـحـمـد عـمـارة مـصطلح «العلمانية» لا بمعني فصل الدين عن السياسـة ولكن مرادفا للالحاد واللادينية ويخلطون بين الاختلاف والتضاد فيعتبر ان المناداة بالدولة المدنيـة هو المناداة بدولة ضد الاسـلام، دولة لااسلامية[2]. يقـول فرج فـودة ردا على قـول العـوا ان العلمانية تسـاوي اللادينيـة أو الاحـادية: «أنا أحبه وأجله عن موقف تبادل التهامات فيما يخص الاعتقاد»[3].

- تسميم البئر/الهجوم الشخصي

(*Ad Hominem*/ **Poisoning the Well/Personal Attack**)

وهـي حـجة تهاجم شخصاً من أجل التشكيك في القضية المطروحة التي يطرحها[4]. مثـال: اثنان من الطلاب يديران حملة انتخابيـة وقبل التصويت، وضع أحد المرشـحين منشورات في جميع أنحـاء المبنى تشيـر إلى أن الطالب الآخـرغشاش و كاذب، وحـاصل على درجات سيئة[5]. هـاجم مـحـمد عـمـارة فرج فودة أكثر من مرة من أجل التشكيك في وطنيته وبالتالي بالقضية التي يطرحـها الا وهـي علمـانيـة الدولة والمجتمع. مثـال: أوضح فـرج فـودة وجهـة نظره أنّ مـصـر في حـرب 1967 مع اسـرائيل أخطأت في دخولهـا وأنها كانت على باطل واسـرائيل على حق. فاتهمـه محمد عمارة انه «جعل من شـهدائنا قتلى ومن قتلى إسـرائيل شـهداء» مما دفع فـرج فـودة إلى أن يرد بقـول: «لم

---

(1) عادل مصطفى، *المغالطات المنطقية*.

(2) *أشهر مناظرات القرن العشرين*، ص. 48-49.

(3) *أشهر مناظرات القرن العشرين*، ص. 48-49.

(4) انظر عادل مصطفى، *المغالطات المنطقية*، ص. 87-92 وأيضا ماجد الحمدان، *قائمة المغالطات المنطقية* (سيبويه للطباعة والنشر والتوزيع، 2016).

(5) عادل مصطفى، *المغالطات المنطقية*، ص. 87-92.

أكن أود أن ينزلق الدكتور عمارة إلى هذا المنزلق لأنني شقيق الشهيد محيي الدين علي فودة الذي استشهد بلا ثمن في 5 يونية 1967، وأنا لا أستطيع أن أطعن لا شهداء الوطن ولا أخي الشقيق، وأتحدى د. عمارة أن يذكر أين وجد هذه العبارة قتلانا قتلى وقتلى إسرائيل شهداء، بل أزيد فأقول لو أثبت أنني كتبت ذلك لاعتزلت الكتابة والخطابة واسترحت وأرحت»[1].

- البديل الكاذب (متلازمة إما / أو) false alternative

يتم تجاهل جميع الاحتمالات الأخرى أو التفسيرات أو الحلول. مثال: «اما أن توافق على خفض الضرائب واما أن تكون راضيا عن الخراب العاجل الدي سيحيق بهدا البلد»[2]. محمد عمارة: طرح على مناظريه عدة اسئلة معظمها على نمط: هل انتم مع ام ضد؟

الأسلوب والاستراتيجية:

نحلل فيما سيأتي مدى قدرة بعض المتناظرين على الإتزان وتقديم الحجج البناءة واستخدام المنطق والأدلة. مايلاحظ في محاجات فرج فودة هو التزامه بعدة طرائق في طروحاته وردوده على خصومه، ويتجلى في اتباعه بنود ادب الحوار:[3]

---

(1) *أشهر مناظرات القرن العشرين*، ص. 56.

(2) عادل مصطفى، *المغالطات المنطقية*، ص. 106.

(3) انظر مثلا http://www.paulnoll.com/Books/Clear-English/debate-advice.html وأيضا آداب التناظر عند ابن حزم :

- لا ترض لنفسك من خصمك، ولا من نفسك لخصمك إلا بالحق الواضح،
- لا تقنع بغفلة خصمك، بل انظر في كل ما يمكن أن يصح به قوله،
- اترك الخطأ إذا عرفت به،
- تجنب معارضة الخطأ بالخطأ، لا تقول خصمك ما لم يقل، =

- الابتعاد عن التعميم واستعمال عبارات عمومية مثل كلمة «مطلقاً»، و«دوماً»، واستعمال كلمة «بعض» بدل كلمة «كثير»، وكلمة «أحياناً» بدل كلمة «دوماً» استعمال عبارات أقل مجابهة «كثير منهم» فهي أفضل من «معظمهم».
- **الابتعاد عن الأفراد والشخصنة والتركيز على الفكرة والموضوع.**
- لم يلجأ إلى اتهام الآخر، خاصة محمد عمارة، بعبارات مثل: «أنت مخطئ» بشكل مباشر، ودارت محاججته حول الأفكار والوقائع وليس حول الأشخاص.
- قام بتوثيق المصادر والأرقام والتواريخ.
- التفريق بين الحجة والرأي، فقد قدم ماطرحه كرأيه وليس الحجة أو الحقيقة.
- تسليم فرج فودة لخصومه أثناء الحوار ببعض النقاط لصالحهم، فأهم من إثبات الفكرة كان هدفه كسب القلوب والمواقف ويدل على هذا استعماله العبارات اللطيفة والمحببة عند طرح ما خالف به خصومه («الدكتور محمد عمارة قال كلمة والله أسعدتني كثيرا عندما تحدث عن نظام الحكم بعد الخلافة الراشدة...» «... الدكتور محمد سليم العوا وهو صديق عزيز...»).
- اكتساب النقاط والمواقف الإيجابية والمشتركة والتأكيد عليها.
- الفوز بالنقاط في جولات التناظر فالمنتصر في الحرب قد لايكون منتصرا في كل المعارك وجبهات القتال.

= - أنصف خصمك بتقصي حججه،
- اقنع من خصمك بالعجز عن أن ينصر قوله، ولا تطالبه بالإقرار بالغلبة، فليس ذلك من فعال أهل القوة،
- اعترف لمن هو أعلم منك،
- إن وجدت حقا ببرهان فارجع إليه ولا تتردد، ولا ترض لنفسك ببقاء ساعة ابيا من قبول الحق (*رسائل ابن حزم*، ص337-338).

- كان واضحا من كلامه في المناظرة أن الحوار ليس مشاجرة، ولذلك كانت لهجته ودودة والكلمات منتقاه بعناية وتبعد عن الغضب والاحتقار.

النسيج اللغوي البلاغي وأساليب الاقناع:

السمة اللافتة للنظر في مناظرة الاسكندرية هي القطبية الظاهرة بين الجامد والمرن والصلب والرخو فالإسلامويون يشيرون إلى النصوص المقدسة الثابتة، والقواعد المدونة المحفوظة، وأنماط التفكير الشكلية. في المقابل، يدحض العلمانيون اطروحات الاسلامويين بعناصر بعيدة عن أن تكون ثابتة: الفهم البشري للنصوص المقدسة (الاجتهاد)، والسياقات الزمانية و المكانية المتبدلة المتأثرة بعوامل التعرية التاريخية. في هذا التقسيم يقف النص الكتابي الثابت في مواجهة الكائن البشري الحي /المتغير. كلمة« بشر» لها دلالات كثيرة: بشر / يبشر/ بشارة: اعلان، نشر دين؛ مباشر: كما في اتصال مباشر؛ فعل باشر: يشير إلى الجماع الجنسي؛ مباشرة: مصدر يعني ممارسة، أداء عمل أو مهمة. في الواقع، دلالات وايحاءات «بشر» تحيل إلى كل مايتعلق بالحياة، والليونة، والرخاوة، والفورية، والحضور.

يمكن أيضا رؤية ثنائية الصلابة / الرخاوة، الجمود / المرونة بشكل أكبر في الاستراتيجيات الخطابية للمناظرين العلمانيين، ولا سيما فرج فودة. فهو يلفت النظر ويكثر في الإشارة إلى حياة وخبرات (*lebenswelt*) المسلمين عبر التاريخ بدلاً من مذاهب الإسلام ومدوناته المحفوظة - من أجل إظهار أنماط المرونة والتغير في التجربة التاريخية الإسلامية؛ وينتقل بحرية من لغة عربية فصحى كتابية مطبوعة إلى عامية مصرية محكية حية تنبض بدينامية الحياة اليومية لمواطنيه ومستمعيه؛ عامية تتسم بروح الدعابة والشقاوة الصبيانية، بل وبالهزل في بعض الأحيان؛ عامية تثير قهقهات محبيه وترهق أعصاب خصومه.

في المقابل، يتخذ خطاب الجانب الإسلاموي أسلوبًا مميزًا في النطق واللفظ، خاصةً عند محمد عمارة. فينطق الإسلامويون العربية بطريقة تشوبها الجهامة والصرامة التعليمية و يعمدون إلى التحدث بشكل حصري تقريبًا باللغة العربية الأدبية (الفصحى)، مع إضافة حروف العلة والتشكيل على النحو الواجب ويستشهدون بالعديد من المفردات والتعبيرات القرآنية. هذا النوع من الحديث يتم تقليده والسخرية منه أحيانًا في الأفلام والمسرحيات المصرية[1]. فعلى عكس العامية التي يتدفق فيها الكلام وترتبط الكلمات ببعضها البعض؛ في الكلام الإسلاموي، يتم قلقلة القاف وتعطيش الجيم و فصل الكلمات وعزلها كما لو كانت مادة للتأمل لا للتواصل بين بني البشر.

الخلاصة

يظهر جليا اختلاف السياقات الفكرية، والمنطلقات الإبستمولوجية التي تحكم محاججات كل من الخصمين في مناظرة الاسكندرية، فمحمد عمارة ينطلق من منطلقات اسلاموية تؤكد على ضرورة مايسميه «حاكمية القران» وتطبيق الشريعة الاسلامية على مناحي الحياة في مصر، أما فرج فودة فينطلق من ضرورة الاجتهاد العقلي في فهم وتطبيق المبادئ العامة للشريعة ومراعاة ظروف الواقع الانساني والأحوال المتغيرة للمصريين المعاصرين. تخلص ورقة البحث إلى أنّ الحجاج المجتمعي في هذه المناظرة ادّى إلى ارتفاع وتيرة التوتر والصدام بين الفريقين والمناصرين لهما بل واغتيال أحد المناظرين (فرج فودة) عوض أن يؤدّي إلى إنشاء تواصل جيد وفعّال من شأنه أن يخلق مستقبلا يسود فيه اللاعنف.

(1) للفنان الكوميدي عادل إمام.

المراجع

- ابن حزم، *رسائل ابن حزم الأندلسي* (أربعة أجزاء)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1987م.
- ابن منظور، *لسان العرب*، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ/ 1992م.
- أبو الوليد الباجي، *كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج*، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1987م.
- *أشهر مناظرات القرن العشرين: مصر بين الدولة الدينية والمدنية*، اعداد محمد عمارة (القاهرة: مكتبة وهبة، 2011م).
- بركات محمد مراد، *منهج الجدل والمناظرة في الفكر الإسلامي*، منشورات الصدر لخدمات الطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى 1990م.
- حافظ إسماعيلي علوي (إشراف وتقديم)، *الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة*، (خمسة أجزاء)، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010م.
- حسين الصديق، *المناظرة في الأدب العربي- الإسلامي*، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، 2000م.
- حمد بن إبراهيم العثمان، *أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة*، دار ابن حزم، الطبعة الثانية، 1425هـ/2004م.
- حمو النقاري (تنسيق)، *التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه*، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134، الطبعة الأولى1427هـ، 2006م.
- حمو النقاري، *منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي*، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2005م.
- خالد عبد الحليم عبد الرحيم السيوطي، *الجدل الديني بين المسلمين*

وأهل الكتاب بالأندلس (ابن حزم- الخزرجي)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2001م.
- رشيد الراضي، *الحجاج والمغالطة، من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار*، الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2010م.
- الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، تحقيق محمد أبو الفضل، دار المعرفة، بيروت، 1972م.
- السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، عالم الكتب، بيروت، 1972م.
- طه عبد الرحمن، *التواصل والحجاج*، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، *سلسلة الدروس الافتتاحية*، الدرس العاشر، السنة الجامعية 1993-1994م.
- عادل مصطفى، *المغالطات المنطقية*، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2007م.
- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، *ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة*، دار القلم، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى 1975م.
- عبد الرزاق بنور، *جدل حول الخطابة والحجاج*، الدار العربية للكتاب، تونس 2008م.
- عبد السلام عشير. *عندما نتواصل نغيّر (مقاربة تداولية معرفية لأليات التواصل والحجاج)*. الدار البيضاء: افريقيا الشرق، 2006م.
- ماجد الحمدان، *قائمة المغالطات المنطقية* (سيبويه للطباعة والنشر والتوزيع، 2016م).
- محمد مرسلي، «فن المناظرة»، مجلة *مدارات فلسفية*، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 19، 2010م.
- *مصر بين الدولة الاسلامية والدولة العلمانية*، اعداد خالد محسن (القاهرة: دار الاعلام العربي، 1992م).
- موريتس شتينشنيدر، *أدب الجدال والدفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين واليهود*، ترجمة صلاح عبد العزيز محجوب إدريس، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005م.

English Works:

- Barker, Stephen F. The Elements of Logic. Fifth Edition. McGraw-Hill, 1989.

- Boolos, George., and Jeffrey, Richard. *Computability and Logic.* Second Edition. Cambridge University Press, 1980.

- Bergmann, Merrie, James Moor, and Jack Nelson. *The Logic Book.* Second Edition. McGraw-Hill, 1990.

- Cohen, Morris, and Nagel, Ernest. *An Introduction to Logic.* Harcourt, Brace and World, 1932, 1962.

- Copi, Irving M. and Cohen, Carl. *Introduction to Logic.* Eighth Edition. Macmillan, 1990.

- Eemeren, Frans H. van. *Handbook of Argumentation Theory.* The Netherlands: Springer, 2014.

- Gianelli, A.P. *Meaningful Logic.* Bruce Publishing Company, 1962.

- Gilbart, Helen W. *Reading With Confidence.* Scott, Foresman and Company, 1988.

- Haack, Susan. *Philosophy of Logics.* Cambridge University Press, 1978.

- Huff, Darrell. How to Lie With Statistics. W.W. Norton, 1954.

- Hughes, G.H., and Cresswell, M.J. *An Introduction to Modal Logic.* Methuen and Co. Ltd., 1968.

- Jason, Gary. Introduction to Logic. Jones and Bartlett,1994.

- Jager, Ronald. Essays in Logic From Aristotle to Russell. Prentice-Hall, 1963.

- Jeffrey, Richard. Formal Logic: Its Scope and Limits. McGraw-Hill, 1981, 1967.

- Johnson, R.H., and Blair, J.A. *Logical Self-Defense.* McGraw-Hill

Ryerson, 1983, 1977.
- Kahane, Howard. *Logic and Philosophy: A Modern Introduction*. Wadsworth, 1990.
- Kelly, David. *The Art of Reasoning*. W.W. Norton, 1988.
- Mayfield, Marlys. *Thinking for Yourself: Developing Critical Thinking Skills Through Writing*. Wadsworth Publishing Company, 1987.
- Weston, Anthony. *A Rulebook for Arguments*. Hackett, 1987.

الحِجاج عن طريق الخوارزميات:
كيف تقوض البنية التحتية لوسائل التواصل الاجتماعي
أسس الخطاب العام

روبير كيلروي Robert Kilroy

جامعة السوربون أبو ظبي

ملخص

توضح هذه المقالة أن وسائل التواصل الاجتماعي تؤثر على أسس الخطاب العام في المجتمعات الغربية ليس على مستوى المحتوى (أسئلة حول الرقابة، وخطاب الكراهية، والمعلومات المضللة، وخصوصية البيانات، وما إلى ذلك) ولكن على مستوى الشكل: من خلال انتشار ماكر («فيروسي») لبنيتها التحتية الداخلية في النسيج السياسي الأخلاقي للفضاء الاجتماعي. تنقسم الورقة إلى جزأين، مع الدفاع عن مقترحين رئيسيين. أولاً، أود أن أبيّن أنّ ما يسمى بـ«أزمة الديمقراطية» التي تتكشف حالياً في بعض المجتمعات الغربية (مثل المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية) هي، في الأساس، أزمة في الخطاب العام، وتآكل في الهياكل الأساسية للجدل. ثانياً، سأشرح كيف أنّ عملية التآكل هذه متجذرة في الآليات الداخلية لوسائل التواصل الاجتماعي، وهي بنية خوارزمية تقوم بتحييد، وفي النهاية، بإلغاء التبادل الحر والمنطقي للأفكار.

مقدمة: العلاقة «الشاذة» بين التسامح والكلام المجاني

الحجاج، وفقاً لأبسط تعريف، هو فعل استخلاص النتائج من عملية التفكير المنهجي من أجل إثبات صحة فكرة أو نظرية. عادة، في مثل هذا

الخطاب، يميز المرء الموضوع (الموضوع قيد المناقشة) عن الأطروحة (ما يقوله المرء عن الموضوع). ولكن ما هو النهج الذي يجب اتباعه عندما يكون موضوع الحجة هو الحجاج؟ في هذه الحالة، لم يعد التمييز بين المحتوى والشكل واضحاً. يجد المرء نفسه، بدلاً من ذلك، في موقف غريب يتطلب انعكاساً استطرادياً معيناً، وتشابكاً معقداً (تداخل) للمحتوى والشكل، ويؤكد هذا الانعكاس فعل الحجاج نفسه، والحجاج كفعل. لذلك أبدأ، كنقطة انطلاق، بشكل هذا التداخل. بالنسبة لأرسطو، يجب أن يتبع الحجاج بنية دقيقة من التفكير الاستنتاجي، ما أسماه القياس المنطقي، حيث يتم استخلاص النتيجة من افتراضين أو أكثر تم التأكيد على أنهما صحيحان. المثال الكلاسيكي هو كما يلي: المقدمة 1. جميع البشر فانون. المقدمة 2. سقراط بشر. الخلاصة: سقراط فان. وباستخدام نفس التفكير المنطقي، فإنني أسعى إلى تقديم الحجة التالية: المقدمة 1. نحن نشهد أزمة عالمية في الديمقراطية والتي هي، في الأساس، أزمة في الخطاب العام، وتآكل في الهياكل الأساسية للجدل. المقدمة 2. سبب هذا التآكل هو الميكانيكا الداخلية لوسائل التواصل الاجتماعي، وهيكلها الخوارزمي. الخلاصة: إن التهديد الحقيقي الذي تشكله وسائل التواصل الاجتماعي للديمقراطية لا يقع على مستوى المحتوى (أسئلة حول الرقابة، وخطاب الكراهية، والمعلومات المضللة، وخصوصية البيانات، وما إلى ذلك) ولكن الشكل: الانتشار الخبيث («الفيروسي») لبنيتها التحتية الداخلية في النسيج السياسي الأخلاقي للمجال الاجتماعي.

في سياق عام التسامح الإماراتي (2019)[1]، ربما يكون من المناسب البدء ببيان مشهور منسوب إلى فولتير: «أنا لا أوافق على ما تقوله، لكنني

---

(1) تم تقديم هذا المقال بداية كورقة بحثية بعنوان «الحجاج، والجمالية ووسائل التواصل الاجتماعي» في مؤتمر عُقد في جامعة السوربون في أبو ظبي تحت عنوان «الحجاج والمجتمع، من أجل حوار بناء، وخطاب بلا عنف»، في 12 و13 فبراير 2019.

سأدافع عن حقك في قول ذلك حتى تناله». منذ عام 2015، يبدو أن أهمية هذه الكلمات اكتسبت وزناً متجدداً. الأمر الأكثر إثارة للفضول هو أنه عندما كانت رسالة فولتير حول التسامح تتصدّر قائمة أفضل الكتب مبيعاً، كانت صحة هذا البيان القوي موضع شك أيضاً. حقيقة أن الكلمات ليست مصدرها، وأنها لم تكتب في الواقع، دفعت البعض مثل تشارلز ويتز، أمين متحف فولتير في جنيف، إلى استنتاج أن فولتير لم ينطق بها أبداً[1]. ومع ذلك، فإن هذا الشعور بالشك في حد ذاته يكشف عن معنى ما. في حين أن افتراضات الحقيقة التي تُركت دون دعم بالأدلة الواقعية يجب أن تخضع دائماً للنقد، في هذه الحالة، تكشف هذه الشكوك عن مدى ابتعادنا عن روح فولتير.

بغض النظر عن المصدر، يظل البيان مهماً بسبب القيم التي يجسدها، لأنه يسلط الضوء على الترابط المعقد بين التسامح وحرية التعبير المتضمنة في أسس الخطاب العام. لكي يحدث التبادل الحر للأفكار، يجب أولاً تمييز مساحة الجدل من خلال المشاركة الأساسية - الإيمان - بهذه القيم الأساسية. النقطة الأساسية، التي غالباً ما يتم تجاهلها، هي أن ذلك الإيمان لا يكون فاعلاً في الأفكار ولكن في الفعل نفسه: أي في فعل الالتزام الذي يؤسس للثقة بين المتحدثين ويُتيح وجود الحقوق الفردية. المفارقة تكمن في أنّ الحقوق الفردية تتجسد ويتم الاعتراف بها فقط عند الاعتراف واحترام حقوق الآخرين. ببساطة، ما يهم أكثر من المحتوى المحدد لمبادئ مثل حرية التعبير والتسامح هو الموقف الشكلي البحت (الأدائي) للمشاركة التي تحافظ على صحتها، أي فعل الإيمان اللاواعي الذي يسبق وينتج عملية الاعتقاد الواعية.

هذه النقطة تستحق أن تؤخذ في الاعتبار اليوم عند التفكير في كيفية

---

(1)https://lesobservateurs.ch/2015/01/19/je-ne-suis-pas-daccord-avec-vous-mais-je-me-battrai-pour-que-vous-puissiez-le-dire/

تعرض مُثُل التسامح وحرية التعبير للتهديد المتزايد في الديمقراطيات الغربية. منذ هجمات شارلي إبدو، اتخذت العلاقة التكاملية الأساسية طابعاً معارضاً صريحاً، مما أفضى إلى معضلة لم يؤد الانتشار السريع لخطاب الكراهية إلا إلى تكثيفها. في الوقت الحالي، يبدو أن الديمقراطية خيار مستحيل: هل ينبغي تقييد حرية التعبير من أجل حماية مبدأ التسامح؟ أم دفاعا عن حرية التعبير هل يجب أن نتسامح مع عدم التسامح؟ خلال جائحة Coid-19، أصبح هذا المأزق المنهك أكثر وضوحاً. أولاً، أثار الجدل حول تخفيف قيود الحجر الصحي أسئلة عامة حول القيود المفروضة على الحريات الفردية التي ينبغي قبولها من أجل الصالح العام. ثم اندلعت هذه القضية على أنها عداء اجتماعي مباشر في بعض البلدان حيث كان يُنظر إلى شرط حماية الآخرين من خلال ارتداء الأقنعة على أنه انتهاك للحريات المدنية. في الآونة الأخيرة، أدى الرد على احتجاجات «حياة السود مهمة» إلى دفع هذه القضية إلى حد التناقض الشديد. في الولايات المتحدة، تُستخدم الآن كلمة «إلغاء الثقافة» لوصف الرقابة على الأفراد (الذين فقد بعضهم وظائفهم) الذين تظهر تصريحاتهم العامة عدم التسامح تجاه الأقليات مثل مجتمعات السود أو مجتمع الميم. وقد أدى ذلك إلى استفزاز مجموعة كبيرة من المفكرين والكتاب والأكاديميين مثل سلمان رشدي ونعوم تشومسكي للتوقيع على خطاب مفتوح يحذر من أنه «يجب ألا يُسمح للمقاومة بالتصلب في شعاراتها العقائدية أو في ترهيبها». تنص الرسالة على أن الإصرار المفرط على التسامح يمكن أن يتحول إلى شعار من عدم التسامح، وبالتالي يتعارض مع الشمولية الديمقراطية التي تدعي الدفاع عنها من خلال تقييد «التبادل الحر للمعلومات والأفكار، الذي يشكل عصب الحياة في المجتمع الليبرالي[1].

في الوقت الحاضر، أصبح النقاش العام مسعى غادراً: فحجة الدفاع

(1) https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/

عن التسامح وحرية التعبير تنطوي على خطر تعزيز التعصب وتقويض حرية التعبير. كيف نتخلص من هذا التناقض؟ يجادل الفيلسوف السلوفيني سلافوي جيجيك بأنه في مثل هذه اللحظات من الخيارات الصعبة، عندما نواجه مأزقاً بين موقفين غير متوافقين، يجب على المرء أن يقاوم الرغبة الملحة في حل المعضلة إما بالتوفيق بين الشروط المتعارضة أو الإصرار على عدم إمكانية تقليص الاختلافات التي تفصل بينهما. بدلاً من ذلك، يدعو جيجك إلى ما يسميه استجابة اختلاف المنظور: فعل جذري لفك الارتباط حيث يصل المرء إلى ما دون الثنائية، إلى التوتر المتأصل الذي ينشأ وينتجها[1]. من خلال هذا التحول في المنظور، تصبح العلاقة بين التسامح وحرية التعبير مرئية بطريقة جديدة جذرياً: المصطلحان، اللذان لم يعد يُنظر إليهما على أنهما متعارضان، يظهران بدلاً من ذلك كجانبين من نفس الظاهرة البنيوية. السؤال الذي يجب طرحه بعد ذلك هو: أية ظاهرة بنيوية؟

اقتراح 1. أزمة الديمقراطية هي أزمة في الحِجاج

أظنّ أنه من منطلق هذا المنظور ينبغي على المرء أن يفكر في القلق المتزايد من أن تحتضر الديمقراطيات في جميع أنحاء العالم بشكل تدريجي[2]، في الفترة التي تسبق الانتخابات الرئاسية الأمريكية، فإن التحذير الذي وجهه بيرني ساندرز بأن أي قمع محتمل لبطاقات الاقتراع بالبريد قد يمثل «أزمة في الديمقراطية الأمريكية»[3] هو مثال آخر على

(1) S. Zizek, S. (2009). *The parallax view*. London: MIT.

(2) For a recent discussion of this issue see D. Runciman (2018), How Democracies End, New York: Basic Books.

(3) https://www.theguardian.com/us-news/2020/aug/16/bernie-sanders-trump-attacks-mail-in-voting-crisis-for-us-democracy

كيفية استمرار رئاسة ترامب في تقويض نزاهة المؤسسات التأسيسية للولايات المتحدة.. ومع ذلك، يجدر بنا أن نتذكر أن هجوم ترامب على الركائز الأساسية للديمقراطية الأمريكية (الدستور، ومجتمع الاستخبارات، ووزارة العدل، والمحكمة العليا، والآن العملية الانتخابية) هو نتيجة لقضية أوسع نطاقاً تؤثر على عدد من الديمقراطيات الغربية الأخرى. بمعنى آخر فإنّ الاستقطاب المفرط للطيف السياسي يتسبب في أن تصبح الانقسامات التقليدية أكثر رسوخاً في التطرف الأيديولوجي. في المملكة المتحدة، على سبيل المثال، أدى التصويت على خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي إلى أزمة دستورية غير متوقعة حرضت الديمقراطية (المباشرة) على الاستفتاء ضد الديمقراطية التمثيلية (غير المباشرة) وأعادت تشكيل الأحزاب السياسية القائمة في نهاية المطاف بما يتماشى مع القبلية في حملات المغادرة / البقاء. ما يميز هذا الواقع الجديد هو تكثيف المواقف العدائية وإعلانات الحقيقة المطلقة، والرفض العنيد للاعتراف بوجهات النظر البديلة التي قد تتعارض مع الأيديولوجيات السياسية الراسخة. في مثل هذا الفضاء، يصبح النقاش المنطقي والتبادل الحر للأفكار مستحيلا.

قد يرى الكثيرون في هذا الانهيار في الخطاب العام علامة على عودة مُقلقة للصراعات الأيديولوجية في القرن العشرين، وعودة الميول الفاشية غير الليبرالية والاستبدادية. من هذا المنظور، يمكن للمرء أن يرى بوضوح كيف يتأثر منطق الحجاج. وفقاً لما يقول باتريك شارودو، فإن الهدف الأساسي لجميع الخطابات الشعبوية هو إزاحة أو تحويل أي سبب لمأزق معين مُعيب إلى تهديد خارجي وهمي. يتم تحقيق ذلك عندما يتم وصف شخصيات معينة (أجانب، مهاجرون، معارضون سياسيون) بطريقة غير دقيقة بحيث يمكن بسهولة شجبهم على أنهم مذنبون[1]. بالنسبة إلى

(1) Charaudeau, “Réflexions pour l'analyse du discours populiste”, Mots: Les Langages du Politique. Les Collectivités Territoriales en Quête d'Identité, 97 2011, p. 28. https://journals.openedition.org/mots/20534. Accessed Feb. 8th, 2019.

شـارودو، فإن طريقة تقديم الأدلة هي التي تتلاعب بالرأي العام. مثل هذه الاستـراتيـجيـة تقلب المنطق الصـارم للسـببيـة في قلب التـفكيـر المنطقي من أجل تسـخيـر قوة اللامـعقـول، وتحـويله إلى سـلاح سيـاسـي. في المصطلحـات الكلاسيكيـة، تستـخـدم الخطابات الشـعـبـوية بشكل فعـال ما أسـمـاه أرسطـو بـ Paralogism: حجـة خاطئـة جعلها تسلسـل عقلي معين غيـر صـالحة. في هـذا النهج، يكون اثنان أو أكثـر من التـأكيـدات صـحيـحة ولكن الانتقـال من المقدمة إلى النتـيـجـة خـاطئ. المثـال الكلاسـيكي هـو: 1. كل إنسـان فـان. 2. الكلاب ليست إنسـان. 3. الكلاب خالدة. على الرغم من النقص الواضح في التفكير الأسـاسـي، أثبـتت هذه الصـيـغـة البسـيطة أنهـا أداة مـقنـعة للغـاية في كل من حـملتي Brexit وTrump. اسـتـخـدم كـلاهمـا نهـجـاً حـجـاجـيـاً خـاطئـاً (paralogistic) لتـوجيـه بقـايا مشـاعـر الشك وانعدام الأمن منذ الأزمة الماليـة لعام 2008 وعـرضـها على شكل عـدو وهمـي «أجنبي»، أعيد تـصويره كمـصـدر للمشكلة. من خـلال عـمليـة التـصفيـة هذه، تصبح تجـربة الاغـتـراب التي لا يمكن وصـفـهـا، والتي ينتـجـهـا نظام الرأسـمـاليـة العـالمي الذي لا شـكل له، متجسـدة مـادياً في سلسلة من الأشكال الملموسة («بيروقـراطيـو بروكسـل»، «وول سـتـريت بانكرز»، «مـهـاجـرون غيـر شـرعـيين»، إلخ). قـد تـتـكشـف هـذه الحجة الخاطئة على النحو التالي:

1. تؤدي الأزمة المالية العالميـة التي سـببتهـا رأسمـالية السـوق الحرة إلى عدم اليقين وعدم الأمان للأفراد.
2. تحـافظ لوائح الاتحـاد الأوروبي على هذا النظام من خـلال فـرض حرية حركة البضائع والأشخاص عبر الحدود المفتوحة.
3. الاتحـاد الأوروبي والمهاجـرون همـا مـصـدر هذا القلق وانعدام الأمن. فقط من خلال معارضة هذه القوى يمكن للفرد «استعادة السيطرة» و«جعل بلاده عظيمة مرة أخرى».

لا يزال هنـاك سـؤال واضح: لمـاذا يبـدو هذا المنطق الخـاطئ الواضح مـقنعـاً للغـاية؟ لمـاذا يتـسـرع النـاس في قبـول الكذبة الصـارخـة على أنهـا

الحقيقة؟ ربما تكون مسألة سذاجة أيديولوجية، نقص في الوعي النقدي. ومع ذلك، تزدهر الشعبوية من خلال غرس عقلية نقدية حادة - المشاعر المناهضة للمؤسسة - كدفاع ضد مثل هذه السذاجة («لا تنخدع بالخبراء والسياسيين ووسائل الإعلام!»). إذا تم التلاعب بالجمهور من خلال الطريقة التي يتم بها تقديم الحقائق، فيمكن للمرء أن يجادل في أن قوة التعبئة للشعبوية تكمن في الجدل - عملية بناء الحجة الخاطئة - وليس الحجة نفسها. لفهم هذه النقطة، يجب على المرء أن يلاحظ التمييز الدقيق ولكن الحاسم بين اللاحقيقة والكذب: كلاهما يتضمن تصريحات كاذبة ولكن الكذبة، كما هو الحال مع جريمة مُتعمّدة، تتضمن النية. ومسألة النية هي التي تحول تركيزنا من النتيجة (الكذب) إلى العملية التي تسبقها وتنتجها (فعل الكذب). الفجوة بين اللاحقيقة والكذب، بين المحتوى الذي يعبر عنه البيان والتركيب الرسمي للبيان، هي ممارسة مركزية للتحليل النفسي. بالنسبة لفرويد ولاكان، فإن مثل هذه الانزلاقات هي نقاط دخول عرضية إلى تحليل العمليات الرسمية - العمليات الأولية للإزاحة والتكثيف - في العمل على سطح كلام المريض وأحلامه. هذه الطريقة - التي تكون ممكنة فقط إذا ابتعد المرء عن جميع أسئلة المحتوى - ضرورية لفهم الأزمة الحالية في الخطاب العام. فهي تسمح لنا برؤية كيف أن إقناع الحجة أو عدم وجودها (صحتها وصلاحيتها فيما يتعلق بالأدلة) لا يهم بالضرورة؛ إنها قوة الحجاج التي تهم. تأمل ما يراه لاكان على أنه التناقض في قلب عبارة «أنا أكذب»: إذا كان المتحدث يكذب فهو يقول الحقيقة؛ إذا كان يقول الحقيقة فهو يكذب. مثل هذه المعضلة، المتجانسة من الناحية الهيكلية مع الاختيار المستحيل بين حرية التعبير والتسامح، تكون منطقية فقط عندما - من خلال مناورة اختلاف المنظور - ندرك أن الاستحالة في المحتوى تشير بشكل واضح إلى أسبقية الشكل. بعبارة أخرى، إن قوة الكذب لا تكمن في الباطل بل في الشكل البنيوي الذي ينتجها.

وبالتالي، فمن خلال منطق الجدل - وليس الحجة - تمارس الشعبوية

سيطرتها الأيديولوجية. وعلى هذا المستوى أيضاً يمكن استخلاص أوجه التشابه الحقيقية مع فاشية القرن العشرين. يشرح جيجك أن «الحيلة الأساسية» لمثل هذه الخطابات هي «إزاحة العداء الاجتماعي إلى تناقض بين النسيج الاجتماعي السليم، والجسد الاجتماعي، و[...] القوة التي تؤدي إلى تآكله، وقوة الفساد». التأثير الهيكلي هو «بناء رؤية [...] المجتمع ككل عضوي [...] مجتمع لا ينقسم على نفسه بسبب انقسام متعارض»[1] ولكنه بدلاً من ذلك:

> «يناضل ضد العنصر الذي يحتل مكان الاستحالة الجوهرية [...] مكان دخيل يقوم بجلب الفوضى والتحلل والفساد من الخارج إلى الصرح الاجتماعي - يبدو كسبب خارجي إيجابي يمكن إزالته من استعادة النظام والاستقرار والهوية»[2].

هذه هي العملية التي يحققها الشبه المنطقي البسيط. يعد الافتقار إلى العقل حتماً عنصراً أساسياً في العملية: إن مغالطة الحجة - الطريقة التي تعكس بها بوضوح ربط السببية - هي مصدر قوتها. لماذا؟ يقدم الجانب اللاعقلاني «نواة المتعة» الضرورية في العملية وبالتالي ضمان أن يكتسب العنصر الخارجي «قوة ساحرة»[3]. السؤال الرئيسي الذي يجب طرحه إذن هو: أين تتم عمليات الإزاحة والتكثيف هذه بالتحديد؟

اقتراح 2. سبب أزمة الحِجاج آليات وسائل الإعلام الاجتماعية

منذ الجدل الذي دار حول Cambridge Analytica عام 2016، تم الاعتراف بشكل عام بأن وسائل التواصل الاجتماعي تشكل تهديداً حقيقياً للديمقراطية. أصبح هذا واضحاً عندما ساعد انتشار المعلومات المضللة

---

(1) Zizek, S. (2008). *The sublime object of ideology*. London: Verso, p. 142.

(2) Ibid., p. 143-144.

(3) Ibid., p. 140-141.

على Facebook في اتخاذ قرار برئاسة الولايات المتحدة وتصويت المملكة المتحدة على خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي. سمحت الملفات النفسية، التي تم إنشاؤها من خلال تجميع للبيانات الشخصية عبر الإنترنت، للرسائل السياسية باستهداف المستخدمين القابلين للتأثر بها. ولكن في الجدل الذي أعقب ذلك حول قضايا المحتوى (المعلومات المضللة وخصوصية البيانات)، أصبح السبب الجذري للمشكلة غامضاً: الشكل الرسمي للشبكة نفسها.

لقد سلطت قضية الأخبار المزيفة الضوء ببساطة على ظاهرة أطلق عليها إيلي باريزر، في وقت مبكر من عام 2010، اسم «فقاعة الاصطفاء»: التصميم الهندسي لعمليات البحث على الإنترنت بحيث تتوافق النتائج مباشرة مع احتياجات ورغبات المستخدم. يوضح باريزر أن «فقاعة الاصطفاء»[1] هي مساحة مُحسَّنة تضفي طابعاً شخصياً على تجربتنا الفردية للإنترنت، مما يسمح لنا بالتواصل مع الأشخاص ذوي الاهتمامات المتشابهة والوصول إلى المحتوى الذي يهمنا فقط. أثبت هذا النموذج أنه مربح بشكل كبير للشركات التي ترغب في استهداف المستهلكين المحتملين بإعلانات محددة، وبالطبع بالنسبة لـ Facebook الذي باع هذه البيانات عن طريق تسليع مستخدميها. عندما بدأت المشاركة في التعمق، استجابت الخوارزمية من خلال تخصيص التجربة بشكل أكبر. تم تحويل فقاعة الملف بسرعة إلى غرفة صدى حيث كان المستخدمون يتواصلون (ويتعرفون) فقط مع الأشخاص الذين يشاركونهم نفس الأفكار ووجهة النظر العالمية. في مثل هذا الفضاء، لا يمكن الوصول إلى آراء بديلة؛ وبالتالي، ليست هناك حاجة إلى حجة عقلانية ومقنعة لأن المستخدمين يتحدثون - بشكل علني - إلى جمهور يتفق بالفعل مع حججهم. بمرور الوقت، مع تعزيز الآراء من خلال

---

(1) E. Pariser (2012), *The Filter Bubble: What the internet is hiding from you*, London: Penguin Books.

• عملية دائرية للتعبير والتحقق الفوري، يصبح المحتوى («الأخبار») أكثر تسييساً. ويترتب على ذلك أنه في أوقات الانتخابات، تصبح الإعلانات المستهدفة قوية للغاية: فبدلاً من إقناع المستخدمين باستهلاك منتجات معينة، يمكنهم الآن إقناعنا بمن يصوتون. النقطة الأساسية هي: التلاعب بالمستخدم لا يتم في الرسالة (وهو ما يمكن أن يكون صحيحاً أو خاطئاً) ولكن في الوسط: حلقة التغذية الخلفية الخوارزمية التي تحافظ على بنية فقاعة الملف.

في عام 2020، بعد خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي وترامب، أصبح كل هذا الآن معروفاً للجميع. أدت ظاهرة الأخبار الكاذبة إلى ظهور ما يسمى بنموذج «ما بعد الحقيقة» الذي دفع مجلة تايم إلى التساؤل: «هل ماتت الحقيقة؟»[1] ماذا يعني هذا السؤال بالضبط؟ من ناحية أساسية، فإن تأثير الأخبار المزيفة قد طمس الخط الفاصل بين الخيال والحقيقة: في عصر وسائل التواصل الاجتماعي، يمكن بسهولة تشويه الأدلة وتحريفها وتحويلها إلى «حقائق بديلة» تثبت بشكل خاطئ الأفكار والافتراضات المحددة مسبقاً. لكن هذا الفهم لـ«ما بعد الحقيقة» يظل إشكالياً لعدة أسباب. أولاً، إن الاستجابة السائدة للأخبار الكاذبة - والتركيز الصحفي المكثف على التحقق من الحقائق وكشف الأكاذيب - من شأنها أن توحي بأن الحقيقة بعيدة كل البعد عن الموت؛ على الأقل، يبدو أنه ظهر مرة أخرى في شكل معين من الزومبي. منذ بداية رئاسة ترامب، أحصى «مدقق الحقائق» في الواشنطن بوست 20000 «ادعاء كاذب أو مضلل»، وهو رقم بلغ متوسطه، في الأشهر الـ14 الماضية، 23 كذبة مذهلة في اليوم، كذبة واحدة في الساعة[2]، ماذا سيحدث للحقيقة في هذه العملية اللانهائية للتحقق من

---

(1) https://time.com/4709920/donald-trump-truth-time-cover/

(2)https://www.washingtonpost.com/politics/2020/07/13/president-trump-has-made-more-than-20000-false-or-misleading-claims/

الحقائق، حيث يتم طرحها مراراً وتكراراً على أنها الجوهر المخفي إلى الأبد، والذي سيتم كشف النقاب عنه دائماً خلف ستار التمثيل الإعلامي؟ أصبحت الحقيقة، بصفتها المفاهيمية، موجودة باعتبارها الشيء الكانطي في ذاته: الشيء الذي يتعذر الوصول إليه وغير المعروف والذي لا يمكن تجربته إلا بشكل غير مباشر، من خلال التجربة المباشرة لعدم قدرتنا على استيعابها بالكامل. هذا هو السبب في أن عملية نزع القناع والكشف عن الحقيقة - الدافع النقدي الذي يغذي الجهود المبذولة لمتابعة أكاذيب ترامب باستمرار، وكشف «الأخبار المزيفة»، وتحديد تحريف وسائل الإعلام للحقائق - كل ذلك يُعدّ أمراً أساسياً للغاية. في عصر ما بعد الحقيقة، فإن هذا الموقف يقوم على عدم قدرتنا على فهم الحقيقة بالكامل من خلال التأكيد على حقيقة تجسيدها المشوه؛ مثل «السامي الكانطي»، نكتسب تجربة استثنائية لما يتجاوز التجربة من خلال مواجهتنا بالحدود، وفشل التجسيد. وهكذا فإن الحقيقة في عصر ما بعد الحقيقة تستمر في مظهر يشبه الزومبي: تصنيف سلبي، لكنها صنم بالكامل لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال عملية متكررة لفضح الأكاذيب. ما نفتقده من خلال هذه العملية المستمرة لإزالة القناع هو وظيفة الكذبة نفسها في توليد استثمارنا المفرط فيما هو مخفي، رغبتنا القهرية في تجريد الحجاب وكشف الحقيقة.

هذا هو الحد والقوة الدائمة لما بعد الحداثة. إن الصيغة النظرية السائدة (نسميها ما بعد البنيوية، التفكيك) التي أعطت، في مطلع القرن، جوهر فكرة أن المجتمع كان يدخل عصر ما بعد الأيديولوجية، يعيد تأكيد نفسه الآن بمصطلحات «ما بعد الحقيقة»، على الرغم من كونها بالكامل تقوضها ظواهر أيديولوجية مثل ظاهرة ترامب وخروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي. ومن المفارقات أن مثل هذا الموقف يتجاهل الحقائق تماماً: حقيقة كيفية تعاملنا مع الأخبار المزيفة والرد عليها. تظل القضية معقدة، ويرجع ذلك أساساً إلى سؤال لا يزال بدون إجابة: لماذا يستمر بعض الناس في

تصديق الكذبة حتى وهم يعرفون أنها غير صحيحة؟ كما يوضح الدعم المستمر لترامب، فإن الحقائق لا تفعل شيئاً لتغيير المعتقدات الأيديولوجية للناس. لا تؤثر أسئلة الصدق أو الكذب على مستوى مشاركتهم. من السهل جداً شرح ذلك على أساس التحيز التأكيدي - أننا ببساطة نبحث عما يؤكد أفكارنا المحددة مسبقاً حول العالم، والقصص التي نرويها لأنفسنا لفهم حياتنا؛ إذا أوضحت الأخبار الكاذبة أي شيء، فهذا يعني أن الأفكار والقصص (سابقة التأسيس أو غير ذلك) ليس لها تأثير مباشر على أساسيات الإيمان. المشكلة ليست أننا نؤمن بما هو غير صحيح. لكننا نعتقد أن ما نعرفه هو خطأ. الاستنتاج الذي يجب استخلاصه هو: في الأساس، ليس على مستوى الأفكار التي نؤمن بها. إن الإيمان، كما يجادل جيجك، جزء لا يتجزأ من ممارساتنا اليومية، في البعد الموضوعي للفعل. يجادل بأن الوهم الحقيقي يعمل فيما لا نفعله وليس فيما نعتقد أننا نقوم به. هذا هو السبب في أن مصطلح ما بعد الحقيقة يجب أن يُفهم ليس من منظور الأصل بل اللامبالاة: لا ينخدع الناس بالكذب، أو الوهم؛ ما يلفت انتباههم، ويستدعي مشاركتهم، هو الكذبة نفسها، والعمليات التي تبني الوهم. هنا، في مشاركتنا الأدائية والطقوسية مع البنية التحتية للعالم الرقمي، يلعب الخداع الحقيقي دوراً.

الخلاصة: فقاعات الاصطفاء تتوسع «بشكل فيروسي»

ما هي عواقب الحجاج؟ إذا كانت أزمة الديمقراطية، كما قيل، أزمة في الخطاب العام ناجمة عن استقطاب في المجال السياسي، فمن الجدير بالذكر هو كيفية كون هذا الاستقطاب، في جوهره، هو معارضة وسيطة. إذا نظرنا مرة أخرى إلى الوضع في الولايات المتحدة، فإننا نرى أن طرفي الفضاء السياسي يتم فصلهما بفقاعتين إعلاميتين يبدو أنه لا يمكن اختراقهما. على الجانبين الليبرالي والمحافظ، تتكشف الحجج داخل حلقة دائمة من المصادقة التلقائية حيث لا يتم التعرف على أفكار بديلة لأن

المتحدثين يخاطبون دائماً جمهوراً يتفق معهم بالفعل، أشخاص يشاركونهم بالفعل وجهة نظر عالمية ليبرالية أو محافظة. إذا تمت دعوة المعلق المحافظ / الليبرالي للتحدث على CNN / Fox News، فذلك فقط حتى يمكن كشف المغالطات المتصورة في حجته على أنها تخفي تحيزًا أيديولوجيًا. من وجهة نظر ليبرالية، يتم انتقاد قناة فوكس نيوز باعتبارها وسيلة دعاية للحزب الجمهوري، ومنصة يتم فيها الترويج للأكاذيب على أنها «حقائق بديلة» تعمل على إثبات أجندة الرئيس لفئة ديموغرافية مستهدفة بشكل خاص من المؤيدين. ثم يتم توجيه النقد نفسه إلى شبكة CNN، التي يتهمها ترامب مراراً وتكراراً بالتورط في تحريف للأدلة ومتحيزة سياسياً. ما يتضح، هو أنه في حين قد تختلف الحجج والأفكار، فإن البنية الوسيطة للمجال وممارسة الجدل على كلا الجانبين متطابقة. تسمح العلاقة المعارضة باتخاذ موقف نقدي حاسم: فقط من خلال الكشف عن الباطل وتحديد المنهج الحجاجي المغلوط (الأخبار الزائفة!)، يمكن الحفاظ على مظهر التفكير المنطقي في مواجهة الحقيقة التي يتعذر الوصول إليها. في هذا الفضاء الوسيط ينهار الحجاج لأن التبادل العقلاني والاحترام للأفكار يصبح مستحيلاً. من حيث الجوهر، فإن أي محاولة منطقية تصبح بلا قيمة لأن القيم الأساسية للتسامح وحرية التعبير لم تعد تربط بنية المجال الخطابي معاً. من الناحية النظرية، يتم الإعلان عن هذه المبادئ الأساسية بشكل عملي؛ ولكن في الممارسة العملية يتم تقويضها وتآكلها تدريجياً.

وبتعبير آخر من هذا المنظور، فإن المعارضة الليبرالية / المحافظة معارضة زائفة. من الناحية الهيكلية، فإن كلا الجانبين يعكسان بعضهما البعض ويتغذيان ببعضهما البعض: إن قطبي الفضاء السياسي هما في الواقع وجهان لمنصة إعلامية واحدة. هذا هو المكان الذي نصل فيه إلى نقطة ختامية مهمة: هذه المنصة - تقسيم الفضاء الخطابي إلى مجالين متوسطين من النقاش - تتخذ شكل النموذج الدقيق لفقاعة الاصطفاء. عندما تصر وسائل الإعلام الرئيسية على الإخبار عن تغريدات ترامب على

أنها «أخبار»، تصبح بنية الشبكات الاجتماعية مدمجة تدريجياً في الجهاز الحالي. كلما اندمج هذا الصرح الخوارزمي في أسس ممارساتنا اليومية، كلما تم تقويض الأسس الراسخة للعلاقات الاجتماعية. وبالتالي، فإن انتشار الخوارزمية هو انتشار ماكر مثل انتشارالفيروس: أولاً، يتم انتخاب ترامب كنتيجة لوسائل التواصل الاجتماعي، كنتيجة نهائية لتفاعل المستخدم مع الأخبار المزيفة؛ ثم يواصل رئاسته، كحملة إعادة انتخاب مستمرة، هذه العملية: يغرد باستمرار للحفاظ على دعم قاعدة دعمه، وكل كلمة له مصممة لجذب مستخدم وسائل التواصل الاجتماعي المستهدف. في هذه العملية، يتم تقليص المؤسسات الأساسية للديمقراطية إلى أدوات في مساحة وسائط اجتماعية مسيسة حديثاً. يشبه إلى حد كبير تأثير Covid-19 –والآن بفضل جائحة Covid-19– ينتشر هذا الفيروس الخوارزمي الآن في الأعضاء الأساسية للجسم الاجتماعي. متى سينقلب هذا الجسم على نفسه من خلال الاستجابة المناعية الالتهابية؟

المراجع

- Charaudeau, P., (2019), "Réflexions pour l'analyse du discours populiste", Mots: Les Langages du Politique. Les Collectivités Territoriales en Quête d'Identité, 97 2011, p. 28. https://journals.openedition.org/mots/20534. Accessed Feb. 8th.
- Pariser, E., (2012), *The Filter Bubble: What the internet is hiding from you*, London: Penguin Books.
- Runciman, D., (2018), *How democracies end*, New York: Basic Books, 2018.
- Zizek, S., (2008), *The sublime object of ideology*, London: Verso.
- Zizek, S. (2009). *The parallax view*. London: MIT.

الفصل الرابع

الحجاج بين التخييل والرمزية

الحجاج في الحياة اليومية:
من إكراهات التبرير إلى الفاعلية الرمزية

سميّة عبد اللطيف

جامعة عجمان / المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس

ملخص

باختلاف المباحث والعلوم تتعدد أنساق الحجاج وتتطور كموضوع تتمحور حوله نظريات مختلفة كالمنطق والفلسفة واللسانيات واللغة والعلوم المعرفية والذكاء الاصطناعي. ومن بين التطورات التي عرفتها مقاربات الحجاج أنه تحول من ضرب من ضروب الخطاب والتجلي المنطقي الذي يعتمد كثيراً على التصوير والتجريد إلى نشاط اجتماعي منتج للحياة الاجتماعية انطلاقا من الاختلاف بين الذوات المتفاعلة في سياق معين. تبحث الورقة تحديدا في ما سمي بـ«المنطقيات غير الرتيبة» التي تمكن من دراسة مختلف التفاعلات بين الأفراد والجماعات في شتى المجالات بما فيها «الحس المشترك» (ماك درموت، 1982). وهي ما يسمى وفق مقولات علم الاجتماع الحجاج اليومي وتجمع دراسته بين المستوى بين الذاتي والجماعي مع تأثير واضح لعناصر السياق. عبر عرض سريع لمختلف المحطات التي مرت بها نظريات الحجاج، نبين في هذه الورقة كيف عرجت العلوم الاجتماعية بالحجاج كممارسة نخبوية (تكاد تقتصر على السفسطائيين والخطباء والمختصين في المنطق والبلاغة) إلى مستوى الممارسة «العادية» في المحادثات والتفاعلات اليومية كنشاط متموقع تؤثر فيه عناصر ذاتية وعناصر مرتبطة بالسياق. بالإضافة إلى عمومية الحجاج، نصل في النهاية إلى استثمار نظريات علم اجتماع الاتصال ومدرسة التفاعلية الرمزية لتأكيد مقولة ما قبلية الحجاج في الخطاب والتفاعلات بالاعتماد على

المعرفة المسبقة بالآخر أو تمثله وباعتبار التصرف في المرجعيات «الجامعة» للتبرير(بولتانسكي، 2002) وعناصر السياق (قوفمان، 1967، باتيسون، 1949). يقطع هذا الطرح مع فكرة ما بعدية الحجاج كوسيلة لاصلاح الهفوات وحل النزاعات ليصبح طريقة فعالة للتوقي من النزاعات وتجنبها باستثمار المرجعيات والرموز المشتركة أو القابلة لمعادلتها ثقافيا.

مقدّمة:

انتقل الحجاج بشكل تدريجي من موقعه خطابا متجذّرا في البلاغة وفي البرهنة العلميّة، إلى موقع آخر، هو موقع التّزحزح من مدار وجهة النّظر السّوسيولجيّة والتوجّه نحو مدار «ما تحت عاديّ الحياة اليوميّة» (Perec 1989)، وهذه التحولات هي التي تفرض على الباحث اليوم العودة إلى طرح مجموعة من الأسئلة المؤسسة للتّفكير في إشكالية تموقع الحجاج ضمن الخطاب التواصلي الحديث عموما وفي علاقة بالخطاب السوسيولوجي خصوصا، وأهمها:

1. ماذا نقصد بالحجاج اليوميّ؟ وكيف كانت نشأته؟
2. كيف يمكننا الانتقال من الإطار الضيق للتّبرير في الحجاج إلى رحاب الفاعلية الرمزية لهذا الخطاب؟
3. ما هي المسارات النظرية التي مر بها الحجاج ليتطور من كونه فعل «إصلاح الأخطاء»، كما قدّمته الأساطير المؤسسة، إلى وسيلة مرنة وتفاعليّة لمنع الانحرافات التواصليّة؟

أولا: نشأة الحجاج: هل للحجاج لحظة ولادة أصيلة؟

لقد تداولت العديد من الأساطير المؤسسة مسألة نشأة مفهوم الحجاج واستقلاله بخطاب مخصوص عرف فيما بعد بالخطاب الحجاجي، ومن بين الأساطير المؤسسة لمفهوم الحجاج نجد القصة التي تؤرخ لبروز أول «منهجية معقلنة» للمرافعة أمام المحكمة والتي استنبطها كل من كوراكس

وتيزياس لفائدة المتضررين من «جيلون» و«هيرون» اللذين حكما صقلية عام 467 قبل الميلاد وقاما بمصادرة الأراضي وإعادة توزيعها على جنودهما.

لقد مثل هذا المنهج الخطابي أول أطروحة تلتمس الحجاج طريقا إلى الإقناع، لكن مع هذا تتعدد المصادر التي تشير إلى أنّ بدايات أخرى كانت لنشأة هذه المنهجية الخطابية، إذْ ينسب هيرودوت، مثلا، نشأة الخطاب الحجاجي إلى المصريين خلال القرن الخامس قبل الميلاد. كما يشير إلى أن استنباطهم لهذه المنهجية في الخطاب قد نضج في إطار الجدالات التي تمت بهدف إيجاد الحلول للأضرار التي سببتها فيضانات النيل، فبالإضافة إلى إقامة الأحواض والسدود كان عليهم تفسير الظاهرة وتبيان أسسها من أجل تجاوزها.

يظهر لنا في الحالتين أنّ الخطاب الحجاجي هو عملية إصلاح تهدف إلى إلغاء عمل مدمر أو خطأ معين وتصحيحه من خلال إعادة البناء، ففي حال وقوع كارثة مثلا، يتم إصلاح الضرر المادي من خلال الهندسة في حين يتم إصلاح الضرر الثقافي بالاعتماد على الحجاج. وفي الأساطير المؤسسة كان الحجاج في بداياته فعل استجابة للكوارث والرهانات التي تفرضها، للوصول إلى حلّ، وذلك من خلال نقض خطاب ما بخطاب آخر يصلحه ويصلح من ورائه آثار الكارثة التي يعبر عنها.

إن المبدأ النّاظم في هذا المجال، يحيل على أن كل ما يتم بالكلمات يمكن التراجع عنه وإعادة بنائه بالكلمات، وبالتالي فهو يخرج متحولا عن صيغته الأولى بعد المرور بسيرورة الحجاج، لكن هذا الأسلوب في الخطاب لم يكتسب موقعه المهم والجوهري في حياة المجتمعات إلا بعد تمسك الفلاسفة به وتحويله إلى علم اكتسب انتظاماً معيناً، لكن دون أن يتحول في نفس الوقت إلى أسلوب خطابي معمم على المجتمع بأكمله.

لهذا السبب كان يُنظر إلى الحجاج لفترات طويلة على أنه امتياز للخبراء في الخطابة وقد كشف عن نفسه بشكل جلي في التوترات التي ميزت الحوارات المؤسسة بين الفلاسفة (المناضلين من أجل الحقيقة والذي

يمثل أفلاطون نموذجهم الأمثل) والسفسطائيين الذي يجعلون المنفعة ذات أولوية على الحقيقة (راجع أفلاطون: غورغياس، يوثيديموس، السفسطائي)[1].

في البدء هي السفسطة، ثم كانت البلاغة:

تربط العديد من الأدبيات انطلاق التفكير في مفهوم الحجاج بأرسطو، لكن رغم ذلك لا يجب أن نتجاهل المساهمة الكبيرة للسفسطائيين في هذا المجال، فقد طورت السفسطائية العديد من الأدوات المهمة فيما يتعلق بالخطاب الحجاجي، على نحو أداة مهمّة هي ما يعرف بتنافر الأصوات أو التضاد الصّوتيّ (L'antiphonie)، وهو ما يعني أن كل حجة تلتقي مع حجة مضادة وأن كل خطاب يعارضه في المقابل خطاب مضاد، كما يتسنّى لنا أن نجد أيضا المفارقة التي تكشف عن بعض عيوب اللغة في المحاجّ والاحتمال الذي يشوش اليقين في حجاجه، وهما أيضاً من أهم الأدوات التي استنبطها السفسطائيّون، تلك التي تمكن من استخراج التمثلات النمطية ومختلف أنماط التفكير ووجوه التّعبير عن الخطاب في المجتمع. هذا ما يجعل السفسطة بشكل من الأشكال أول محاولات للتفكير في سلوك الأفراد ضمن دائرة المجتمع، وهو اختبار يحمل بعضا من مستويات ما يحرج ذلك السلوك من خلال محاورة المسلمات التي يستنبطها الفرد وعبر نقدها وإيلاء الاحتمالات العقلية الأولوية على ما هو يقيني مسلم به.

في مقابل ذلك نجد الديالكتيك وهي عملية أخرى تسلّط الضوء على الحقيقة وتعتبر أنّ أي تفاعل لغوي هو مواجهة بين مقترح يضع بين أيدينا تصورا، وتصوّرا مضاداً له وخصما يواجهه أمام جمهور سيناقش الأفكار المقدمة من الطرفين بعد هذه المواجهة ويفصل فيها، وانطلاقا من هذا التصور يمثل الحجاج في نظر السفسطائيين مؤسسة ديالكتيكية، ثم ولدت

---

(1) Cf. Michel Narcy, *Le philosophe et son double, Vrin*, Paris 1984.

البلاغة أو فن الخطابة في أعقاب هذه التصورات السفسطائية.

اعتبرت البلاغة فنا يجسد ما فوق اللغة وتجاوزا لها (Rhétorique) وذلك باعتبارها خطابا عن الخطاب ومنهجا للإقناع، في هذا السياق عمل رولان بارت على تبيان أهمية مفهوم التعبير الذي يسبق حسب رأيه أهمية الحقيقة ووضوحها الذي يأتي في مرحلة ثانية (Barthes, 1970)، وقد توصل بارت إلى هذه النتائج من خلال دراسته للاختلافات بين خطاب أرسطو وخطاب القديس أوغسطين، فقد لاحظ أن الخطاب عند أرسطو يرتكز على «اللوغوس» (العقل)، في حين أن ما يؤسسه في نظر القديس أوغسطين هو الإيمان والواقع.

لذلك من المهم أن نعرف أن الحجاج ليست مجرد خطاب، وأن الحجاج العلمي هو خطاب يرمي إلى عقلنة الخطاب، من أجل ربط المنطق بالبلاغة، ومنذ عام 1945 حتى الوقت الحاضر، تنوعت الدراسات المعاصرة للخطاب الحجاجي ولكنها غالبًا ما تناولت، مع بعض الاختلافات، أعمال المؤلفين الكبار.، إذ أنها دائما ما مالت إلى دراسة النصوص الفلسفية المؤسسة.

وقد تواصل هذا التوجه إلى أن اهتم علماء الاجتماع بهذا المبحث، وقد جاء هذه الاهتمام بالأخص في سياق علم الاجتماع البراغماتي (Nachi, 2006) والذي تمثل أهم أعماله ما قدّمه، لوك بولتانسكي حول «نموذج التبرير» (Boltanski et Thevenot, 1991). يعتبر بولتانسكي أن التبرير عبارة عن منطق حجاجي وأنه ذو طابع إلزامي تقوم عليه الروابط في المجتمع والنظام المجتمعي. ويتجاوز مستوى الفرد ومرجعياته لينهل مما يسميها مدن أو فضاءات التبريرالتي تتوائم معها مرجعيات ومعايير معينة تتميز بطابعها الجماعي. لقد قطع بولتانسكي مع فكرة أن التبرير ممارسة ما بعدية، تهدف لإصلاح الأخطاء وحل التعارض واعتبره ضرورة اجتماعية تقوم على أنظمة تعادل بين الأطراف المتفاعلة على مستوى القيم والمرجعيات.

الحجاج في اليومي وإكراهات التبرير:

بعيدًا عن البلاغة والحجاج العلمي الذي يجلب اهتمام الفلاسفة بالأساس، فإن إضفاء الشرعية على الخطاب والأفعال ظلّ يمثل أحد أهم شروط التواصل البشري بصفة عامة وذلك منذ قديم العصور، وفي هذا السياق يتموقع نقاشنا الحالي الذي سيركز على دراسة الحجاج كنشاط عادي ضمن النشاط العملي التطبيقي لحياتنا اليومية وذلك لنحاول تبيان كيفية تحويل هذا الفعل إلى فن للإقناع والتأثير واكتساب التعاطف بين البشر بصفة عامة وليس بين النخب، و لذلك فإنّنا سننطلق نظريا مما يطرحه علم الاجتماع البراغماتي أو «علم اجتماع التجارب» (Latour, 2011) الذي أسس لمسألة التبرير في قلب تحليل الاجتماعي انطلاقا من الوضعية التواصلية، وبالتالي فهو عمل يتدرّج من المستوى الجزئي كشكل من أشكال فهم الكلّي.

على المستوى اللغوي، تأتي كلمة «اليومي» (quotidien) من الكلمة اللاتينية «quotidie» والتي تعني كل يوم، وهذا ما يعكس مفهوم التكرار والإعادة في فكرة اليومي، وعلى عكس البلاغة أو فن الخطابة فإن لغة اليومي تعارض فكرة الخطاب الفلسفي والخطاب العلمي، لأنّها تتجسد حسب تعبير فيتغنشتاين في «لغة كل يوم» (the every day language) (Wittgenstein, 1976)، ومن ناحية أخرى يعرف ميشال دي سيرتو اليومي باعتباره «كل ما يقال، الضجيج، المرور، اللمسات، اللقاء». وبموجب هذا التعريف فإن لغة اليومي هي لغة مشتركة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحركة اليومية للمجتمع، هذا بالإضافة إلى أن الخطاب اليومي يستبطن بالضرورة الشكل الحواري فمنذ انطلاقنا في الحديث، فإنّنا نتحدث دائمًا إلى شخص ما أو من أجل شخص ما (Ducrot, 1973)، وهذا الخطاب اليومي الذي يجمع المتفاعلين دائمًا هو أيضًا، وفقًا لإرفنغ غوفمان، خطاب طقسي، كما نلمسه في كتاباته حول «مسرحة الحياة اليومية» (1971) أو «طقوس التفاعلات» (1967)، التي لا تعدو أن تكون جزءا من الدراسات التي برزت

في الولايات المتحدة الأمريكية خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين والتي ركزت على الوضعيات التي يتقابل فيها البشر وجهاً لوجه.

وجه غوفمان استعارة «المسرحة» لتفسير الاستراتيجيات التي يوظفها الفاعلون في التبادلات العامة أو في الفضاء العام، وقد قاده تحليله لطقوس التفاعلات إلى الاهتمام بالقوانين التي تسمح لنا بتجاوز النتائج غير المسيطر عليها للتفاعلات، كما تتمثل إحدى مساهمات غوفمان الأساسية في إظهاره أن نتيجة التفاعل غير مضمونة أبدًا بشكل مسبق، وبشكل نهائي، إذْ يعتمد نجاح التواصل أو فشله، إلى حد كبير على الامتثال للقوانين الملزمة التي تعكس حتمية التبرير.

ونعني هنا بالتبرير« فعل الإثبات، أي عملية الحجاج التي تتمثل في تأكيد مزايا شيء ما»، (Nachi, 2013). ويتضمن التبرير قيوداً داخلية مرتبطة بتناسق الحجج وقوتها، فضلا عن الموارد المعيارية التي يستمد الخطاب شرعيته منها، كالدين والقانون والعادات، ولا ننسى أنّ التبرير يخضع أيضاً لقيود خارجية مرتبطة بوضعيات التفاعل والتعبير وسياقاتهما.

يمكن التحكم في القيود الداخلية، أي تلك المرتبطة بتناسق الحجج، بشكل ما بعدي. وهو ما يدرج الحجاج ضمن استمرارية الأسطورة التي ترى فيها ممارسة للإصلاح، أي إصلاح خطاب ما عبر تطوير خطاب جديد. في حين أن القيود المرتبطة بوضعيات وسياقات التفاعل، تحيلنا إلى مساهمة مدرسة التفاعل الرمزي ومدرسة بالو ألتو بالتحديد، التي تركز على ما قبلية الحجاج الذي يأخذ بعين الاعتبار البيانات السياقية ووضعية المحاور ما قبل لحظة النطق ذاتها وأثناء حدوثها. إذ أن ما سميت بالمدرسة اللامرئية أو مدرسة بالو آلتو ركزت على أن المضامين التواصلية، بما فيها الحجاج، لا تسير بشكل خطي من مرسل إلى متلقي مع تحوير الرسالة في كل مرة حسب تفاعل هذا الأخير. على العكس من ذلك اعتبر المنتسبون لهذه المدرسة أن الفرد يشكل خطابه حسب معرفته بالمخاطب، فإن كان لا

يعرفه فهو يتمثله. فالخطاب الحجاجي موجه مسبقا ومقدَّر، ويتم تشكيله انطلاقا من معرفة المخاطب بالآخر أو من التمثلات التي يستتبطها عن الفاعل المتقبل للخطاب.

الفاعلية الرمزية للحجاج:

تتلخص فعالية الحجاج في قدرة هذا الخطاب على التأثير في تصورات الطرف المتفاعل مع الخطاب وتمثيلاته وقراراته، ويحصل ذلك من خلال تعبئة الوسائل اللغوية وغير اللغوية الضرورية، إذْ «لا يمكن للمتحدث أن يحاجج بشكل فعال إلا إذا كان لديه تمثل واقعي للجمهور يكيف بموجبه خطابه» (Danblon, 2005, p14) .

وإذا حاولنا التعمق أكثر في أهمية وضعيّة التفاعل، لنا أن نقف عند ما أوضحه فرانسوا ليمدورفر، في إقراره أنه يجب النظر هذه الوضعية على عدة مستويات: أولاً الوجود المادي المشترك للفاعلين في مجال التواصل، ثم الإحاطة بالعناصر الخارجية للوضعية التفاعلية، وتتكون هذه الأخيرة من «مجموعة من العناصر المتباعدة في الزمان والمكان و هي عناصر ليست موجودة في الخطاب، على نحوالتاريخ والثقافة والمعرفة المشتركة، ولكنها ضرورية ضمنياً لبناء المعنى» (François Leimdorfer, 2011)، وهكذا فإن الحجاج الفعّال هو ذلك الفعل الخطابي الذي يحدث داخل ثقافة الآخر أو الذي تكون عناصره قابلة للتفكيك والفهم ثقافيًا من جهة هذا الآخر.

إنّ فاعليّة الحجاج تشير إلى قدرة المخاطِب على الحصول على موافقة الطرف المخاطَب الذي يضفي صفة «الإقناع» على الخطاب ويضعه في إطاره هوويّ يخرجه من موقعه باعتباره الآخر الغريب، وهو ما يجعلنا نستحضر مفهوم التّماثل (Ric ur، 1990)، هذا المفهوم الذي يجعل خطاب الآخر (L'autre) محسوسا ومسموعا كخطاب الأنا (le même)، وهو ما يتطلّب فهما متبادلاً وجهداً في إبداء التعاطف نعرّفه في علم الاجتماع على أنه القدرة على التّموقع مكان الآخر من أجل فهم وضعيّته أو موقفه، وهذا

الأمر سيجعل في الإمكان التصرف وفقًا لتوقّعات المتفاعل دون تغيير الهدف أو تحويله من وراء التفاعل، وذلك من خلال استثمار المرجعيات والرموز المشتركة في سياق الحجاج اليومي.

خاتمة

هكذا يهدف مثل هذا الحجاج قبل كل شيء إلى بناء إجماع وحل الخلافات في الرأي بشكل سلمي قدر الإمكان، وهو ما سيجعل من الممكن دمج المعارضة عن طريق الإزالة المنطقية لواحد أو أكثر من الآراء المتضاربة أو عن طريق جعلها نسبية، ولهذا فإن اللغة العاديّة على عكس ما وراء اللغة - الميتا لغة، هي التي تعبر وتبين وتقترح، وتتطوّر بحسب فعل التّبادل في المحادثات، وبفعل سيرورة التواصل.

يُطرح بإلحاح في عصر التواصل المفرط وتنوع قنواته، أمر مشروعيّة التساؤل عن مستقبل الحجاج كخطاب قادر على تحديد أوجه العلاقات بين الأفراد والفرقاء في أنساق اجتماعية مختلفة. كما تُطرح مسألة تعدّدية مرجعيات الهوية والأروقة الثقافية في صلتها بفكرة الثقافة المشتركة أو الثقافات المتسامحة بين مجموعات المتفاعلين وهو حدّ يكفل «الحجاج الجيد» ويضمنه. بالإضافة إلى ذلك، فإن انتشار تقنيات المعلومات والاتصال الافتراضي المترافق مع تذرر العديد من العناصر السياقية الجديدة يدفعنا لإعادة التفكير في الحجاج في إطار مشروع كبير «يعيد المعنى» إلى اليوميّ.

المراجع

- Barthe, Y, "Sociologie pragmatique: mode d'emploi", Politix, vol. 103, no. 3, 2013, pp. 175-204.
- L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la* grandeur, Paris, 1991.
- BOLT ANSKI L., 2002, "Nécessité et justification", Revue économique, vol. 53, p. 275-289.
- Ducrot, O, La preuve et le dire, Paris, Mame, 1973, chap. XII
- Goffman, E, "L'ordre de l'interaction", Les moments et leurs hommes, op. cit., p. 186-230.
- E. Goffman, Les rites d'interaction, Paris, Minuit, 1974, trad. d'A. Kihm.
- Guddemi, P, Gregory Bateson on Relational Communication: From Octopuses to Nations, Biosemiotics, vol20, Springer International Publishing, 2020.
- HABERMAS J., 2001, Vérité et justification, Paris, Gallimard.
- JACQUES F., 1989, "Contexte de découverte et contexte de justification: une réévaluation", in BOUVERESE R., Karl Popper et la science d aujourd hui, colloque de Cerisy, Paris, Aubier, p. 63-91.
- NACHI, M, "Justification (théorie de la)", in CASILLO I. avec BARBIER R., BLONDIAUX L., CHATEAURAYNAUD F., FOURNIAU J-M., LEFEBVRE R., NEVEU C. et SALLES D. (dir.), Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation, Paris, GIS Démocratie et Participation, 2013.
- PERELMAN C., 1963, "Jugement de valeur, justification et argumentation", Revue internationale de philosophie, n°58, repris in

PERELMAN C., Justice et raison, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles. ROUJOU DE BOUBÉE G., 1982, "Essai d'une théorie générale de la justification", Annales de l'université des sciences sociales de Toulouse, t. III, p. 11-25.

- Winkin, Y, "Le collège invisible", dans La nouvelle communication, Paris, Le Seuil, 1992.
- Wittgenstein, L, Philosophical investigations, Oxford, Black Paper, 1976.

التخييل الروائي والحجاج:
رواية «بلا جذور»، لموريس باريس نموذجاً

فيتال رامبو Vital Rambaud

جامعة السوربون في باريس، وجامعة السوربون في أبو ظبي

بينما اعتدنا على التعارض بين مستويي الحِجاج والسرد، فقد تبين، لا سيما خلال ندوة عقدت في بروكسل في عام 2006، أنه من الممكن أن يكمّل أحدهما الآخر[1]. نحن نعلم، من ناحية أخرى، أن هناك نوعًا من الروايات لا يكتفي فيها المؤلف بسرد قصة من خلال بناء شخصيات يقوم بوضعها في بيئة حقيقية أو خيالية، ولكنه يسعى، من خلال القصة التي يرويها والشخصيات التي يقدمها، إلى إقناع القارئ بمزايا هذه الفكرة أو تلك. بعبارة أخرى، يجادل ولكن بالحجج التي تأتي في شكل حبكة وشخصيات. يشار إلى هذا النوع من الروايات عمومًا باسم «رواية ذات أطروحة». كرست سوزان روبين سليمان كتابا كاملا لهذا النوع عام 1985[2].

إنها إحدى الروايات ذات الطرح التي سردتها سوزان روبين سليمان والتي نقترح تحليلها لمعرفة كيف يمكن لسرد القصص أن يدعم الحجة، وعلى نطاق أوسع، كيف يمتزج الخيال والحجج في عمل روائي لموريس باريس يحمل عنوان: Les Déracinés (أولئك الذين اقتُلعت جذورهم، أو بلا جذور)، نُشر أول جزء منه عام 1897 من ضمن ثلاثية بعنوان Le Roman de

(1) E. Danblon, E. de Jonge, E. Kissina et L. Nicolas, *Argumentation et narration*.

(2) *Le Roman à thèse ou l'autorité fictive*, Paris,Puf, 1983.

l'énergie nationale. يعتبر Barrès مؤلفاً منسيًا تماماً اليوم لكنه كان أحد أشهر الكتاب في عصره، وفي وقت نشرها، وصف ليون بلوم كتابه Déracinés بأنه «أهم عمل في الأدب الفرنسي منذ خمسة وعشرين عامًا». علاوة على ذلك، لم يختف هذا الكتاب تمامًا من رفوف المكتبات: كان هناك ما لا يقل عن ستة إصدارات مختلفة على مدار العشرين عاماً الماضية[1].

تحكي Les Déracinés قصة سبعة شبان من لورين نتعرف إليهم عندما يكونون طلابًا في صف الفلسفة في مدرسة Lycée de Nancy في نهاية سبعينيات القرن التاسع عشر. ولكن بمجرد حصولهم على البكالوريا، يسارعون إلى الهرب من وطنهم الصغير للذهاب إلى باريس حيث يسلكون مسارات تختلف باختلاف شخصياتهم وأصولهم الاجتماعية على وجه الخصوص. فبينما وجد الميسورون منهم طريقهم بسهولة إلى حد ما في المجتمع في ذلك الوقت، سرعان ما وجد أفقر شخصين نفسيهما في مرتبة متدنية وفي وضع حرج. يقودهم البؤس في النهاية إلى ارتكاب جريمة قتل. وحكم على أحدهما بالإعدام بعد أن ثبت جرمه وتم إعدامه بالمقصلة.

إذا كنا في هذا المجلد الأول من Roman de l'énergie nationale أمام رواية ذات أطروحة، فذلك لأن Barrès، من خلال القصة التي يرويها، يعمد إلى محاكمة نظام تعليمي يتهمه بحثّ الشباب على التجرّد من أصولهم بالابتعاد عن بيئتهم الأصلية وإنكار «طبيعتهم الحقيقية»[2]. بينما تقوم المدرسة الثانوية بالفعل بوضع الطلاب في مكان مغلق حيث يكونون، لعدة سنوات، معزولين عن العالم الخارجي، فإن التدريس المقدم في فصل الفلسفة - أي الأخلاق الكانطية التي كانت في ذلك الوقت محور تركيزها الرئيسي- يكمل عملية اقتلاعهم من خلال «تساميهم فوق أهواء عرقهم

---

(145) *La Revue blanche*, 15 novembre 1897.

(146) M. Barrès, *Les Déracinés*, , *Romans et voyages*, t. 1, p. 512

البشري، نحو العقل، ونحو الإنسانية»[1]. كما أوضح في عام 1902 في Scènes et doctrines du Nationalisme، يتهم Barres «أخلاق الدولة» هذه أنها تزعم «ضبط الإنسان الكوني، الإنسان المجرد، دون أخذ الفروق الفردية في الاعتبار»:[2]

> تميل هذه الكانطية في فصولنا الدراسية هذا العام [...] إلى تشكيل شبابنا من لورين، وبروفانس، وبريتاني، وباريس على صورة إنسان مجرد ومثالي، متطابق في كل مكان مع ذاته، بينما نحتاج إلى رجال متجذرين بقوة في ترابنا، في تاريخنا، في الضمير الوطني، ومتكيفين مع الاحتياجات الفرنسية لهذه الحقبة[3].

سيكون هناك الكثير مما يمكن قوله عن الأطروحة التي دافع عنها مؤلف كتاب Les Déracinés، لكن لا تهمنا أفكاره في حد ذاتها بقدر ما يهمنا أسلوب التعبير والدمج بين الخيال والحجاج. تجدر الإشارة أولاً إلى أنه قبل البدء في كتابة Les Déracinés، كان Barrès قد كشف بالفعل عن هذه الأفكار المختلفة في المؤتمرات أو في المقالات الصحفية. في صحيفة La Cocarde، اقترح في عام 1894 «إثارة أو تقوية هذه الطاقة التي من خلالها يدرك الإنسان أرضه، وعرقه، وتقاليده، وجماعته الوطنية»[4]. وقال إن الفرد يجب أن «يتوافق مع مصيره» و«يعيش في انسجام مع أرضه، مع عرقه، مع تقاليد أبناء وطنه»[5]. بعد المؤتمر الأول الذي عقد في بوردو في يونيو 1895 حول

(1) Ibid., p. 499.

(2) *Scènes et doctrines du nationalisme, L'Ouvre de Maurice Barrès*, Paris, Club de l'Honnête Homme, 1965□1969, t. V, p. 65-66.

(3) Ibid., p. 66.

(4) "La Glorification de l'énergie", 19 décembre 1894.

(5) Ibid.

موضوع اللامركزية، في أكتوبر 1895 من نفس العام، ندد، في مرسيليا، بحقيقة أن «باريس تجتذب وتهدر [...] الكثير من طاقات أبناء الأرياف»[1]. ولكن، بينما سبق وأتيحت له الفرصة للتعبير عن الطروحات الرئيسية في كتاب Les Déracinés من خلال نصوص أو خطابات جدلية بحتة، لماذا أصر على تكرارها في رواية؟ يجب ألا نتجاهل مهنته ككاتب، فكما صرح لأحد الصحفيين، كان ينوي تأليف «كتاب بنفس سماكة كتاب البؤساء لفيكتور هوغو»[2].

إننا هنا بصدد طموح أدبي محض، يكفي لشرح مشروع كتاب Les Déracinés. ولكن إن كان موريس باريس قد اختار تحويلها إلى رواية ذات أطروحة تدمج انتقاداته لنظام الجامعات الفرنسية والمركزية الباريسية، فذلك بالتأكيد لأنه كان يبحث عن وسيلة في غاية الفاعلية لنشر أفكاره. في عام 1894، كان قد تصور بالفعل استخدام المسرح للتنديد ومحاربة النظام البرلماني بقوة أكبر، ولكن بعد خمسة عروض في مسرح أنطوان الحر، حظرت الحكومة مسرحيته Une journée parlementaire (يوم في البرلمان). لا شك في أنه بعد هذه المحاولة الفاشلة، ظهر له الشكل الروائي كطريقة من شأنها أن تسمح له بالتمتع بجمهور أوسع. إذ غالبًا ما تستهدف الخطب والمقالات الصحفية والكتيبات الدعائية الأخرى جمهورًا صغيرًا فقط، وغالبا ما يكون ملتزماً بالفعل بالقضية التي يتم الدفاع عنها في هذه الكتابات. أي أنها لا تستقطب سوى المؤمنين بقضاياها. لقد تم الإعلان عن كتاب Les Déracinés مسبقاً في الصحافة، ثم نُشر أولاً كمسلسل في جريدة باريس Revue de Paris بين 15 مايو و15 أغسطس 1897، وظهر، في نهاية الصيف، في مجلد لـ Fasquelle في مكتبة Charpentier، حصل كتاب Les Déracinés على انتشار أكبر من الكتيب حول الفيدرالية الذي نشرته المجلة

(1) “La Commune et la Région. -Laboratoires de sociologie”, *Le Journal*, 2 octobre 1895.

(2) M. Leudet, “Le premier article de Maurice Barrès”, *Le Figaro*, 16 septembre 1895.

الاشتراكية Librairie de la Revue Socialiste[1] عام 1895.

لا ينبغي أن ننسى أن مجلة باريس Revue de Paris هي المنافس الرئيسي لمجلة العالَمَان الشهيرة Revue des deux mondes وأن مكتبة Charpentier، من جانبها، قامت بنشر كتب لمؤلفين مشهورين مثل Flaubert أو Zola أو Maupassant. بالإضافة إلى ذلك، كان نشر Les Déracinés هو الحدث الأدبي الأهم في خريف عام 1897: تم تخصيص العديد من المقالات له في الصحافة ووقعها أعظم النقاد والكتاب في ذلك الوقت[2]. وعلى مدى ستة أشهر وأكثر، ظلت تتحدث الصحف والمجلات عن كتاب موريس باريس الجديد وتناقش أفكاره بالإضافة إلى صفاته الأدبية - أو عيوبه -. لا شك أن هذا النوع الروائي قد أتاح للحجاج عند موريس باريس أصداءً لم يكن بوسع أي وسائط أخرى في ذلك الوقت توفيرها.

ولكن التخييل في Les Déracinés لا يدعم الحجة فقط من خلال تداوله الواسع. بل يرجع ذلك أيضًا إلى أن العناصر المكونة للرواية - الشخصيات والحبكة - يتم وضعها بشكل منهجي في خدمة الأطروحة التي ينوي المؤلف الدفاع عنها ويمكن اعتبارها تتمتع بقوة أكبر للإقناع وبالتالي، بكفاءة أكبر من الأشكال الأخرى للحجاج. في الكتابة الروائية، يمكن للأفكار بالفعل أن تتجسد في شخصيات. بتلك الطريقة تتجسد العقيدة الكانطية في رواية باريه: رواية بوتيلر، مدرس الفلسفة في مدرسة نانسي، عن الأشخاص الذين سيتم اقتلاعهم من جذورهم في المستقبل. ليس هذا هو السياق

(1) *Assainissement et fédéralisme: discours prononcé à Bordeaux*, le 29 juin 1895.

(2) في المقام الأول بينهم يأتي أندريه جيد André Gide الذي اشتهرت جملته التي يبدأ فيها مقاله: «ولدت في باريس من أب هنغاري وأم نورماندية، أين تريدني أن أمد جذوري يا سيد باريس Barrès؟ لهذا اخترت السفر.» في:

("propos des Déracinés de Maurice Barrès", *L'Ermitage*, février 1898, A. Gide, Essais critiques, p. 4).

المناسب لتحليل العمق الروائي للشخصية، ولكن من خلال Bouteiller، قام Barrès، بطريقة ما، بضربة مزدوجة: من ناحية، يُبين كيف أن للتعليم الفلسفي في المدارس الثانوية عواقب، كما كان يظن في ذلك الوقت، ومن ناحية أخرى، يخبرنا كيف أن أستاذ الفلسفة هذا، الذي يصفه بـ «المتفوق المستأصل»[1]، سيسمح لنفسه بالانخراط في السياسة، ويصبح نائبًا، ومن ثم ينتهي به الأمر في فضيحة بنما[2]، كما سيظهر في الجزء الأخير من كتاب *Roman de l'énergie nationale*، «قصة القدرة الوطنية». وهكذا فإن شخصية بوتيلر تسمح لباريس بدعم حجته ضد نظام المدرسة والجامعة في ذلك الوقت وكذلك ضد النظام البرلماني للجمهورية الثالثة.

بطريقة ما هو مجرد توضيح للطروحات التي يدافع عنها في الكتاب، لكنه توضيح فعال بشكل خاص لأنه بصفته شخصية خيالية ناجحة، يتمكن، على طول ما يقرب من خمسمائة صفحة، من شد انتباه القارئ ويقود هذا الأخير في ذات الوقت إلى متابعة تطوره والحجة التي يسعى الكاتب إلى نقلها من خلاله. وينطبق الشيء نفسه على الشبان السبعة الذين يتحدث الكتاب عن ضياع جذورهم في باريس. لن ندخل في التفاصيل، ولكن من خلال تقديم عرض للشخصيات ذات الأصول والشخصيات المختلفة لنا، يضفي Barrès على كتابه أهمية روائية أكبر لكنه يقدم فروقاً دقيقة في عرضه هذا، الأمر الذي يحول بينه وبين الظهور بمظهر مبَسّط للغاية ويجعله بالنتيجة أكثر إقناعًا. من خلال الجريمة التي ارتكبها اثنان من شباب لورين، تتحول الحبكة إلى لائحة اتهام نهائية - أو تقريبًا نهائية - ضد فقدان الجذور. وبفضل اعتماده على حدث إجرامي في غاية الأهمية يدعم التخييل الروائي حجة الكاتب ويبدو أن أحدهما يختلط بالآخر، أو على الأقل يتشابكان كما هو الحال في جملة حوت نوعاً من التلاعب

(1) Les Déracinés, *op. cit.*, p. 651.

(2) *Leurs figures* (1902), *ibid.*, p. 1045 sq..

بالكلمات التي شكلت عنوان الفصل قبل الأخير - «جذور مقطوعة ورأس مقطوع»[1]- والذي يُنبئ بعقوبة الإعدام لأحد المجرمين، ويمثل تلخيصاً عنيفاً ولكنه بليغ لأطروحة الرواية.

يمكن للمرء أن يفترض، في رواية من هذا النوع، أن الخيال يحل محل الحجة وأن الطرح الذي يتم الدفاع عنه هناك على قدر كاف من التصريح لا تعود معه هناك حاجة لخطاب جدلي مصاحب للسرد. ومع ذلك، يتدخل مؤلف Les Déracinés باستمرار للشرح والتعليق والإشارة إلى ما يجب التفكير فيه بشأن الحقائق التي يتم سردها. حتى أنه يحدث أن يدسّ في سرده فصلاً يكاد يقتصر على الجدل البحت[2]. وبالفعل فإن هذه التدخلات الجدلية قد تبدو في بعض الحالات مبررة تمامًا خاصة عندما تعمل على سد الفجوة بين الخيال والواقع. وهكذا، بعد الكشف عن البؤس الذي يعيش فيه أفقر شخصين تم اقتلاعهما من جذورهما، يتدخل الروائي ليشرح أن قضيتهما ليست معزولة ولا فريدة:

في وقت كتابة هذه السطور، هناك سبعمائة وثلاثون خريجًا من الآداب أو العلوم تقدموا لشغل وظائف في التدريس؛ يعتبرون شهادتهم دَيناً على الدولة. وفي انتظار الحصول عليها، يعمل أكثر من أربعمائة وخمسين كمراقبين في المدارس. وكم عدد الوظائف التي تقدمها الدولة لهم؟ ستة في السنة. هذا الوضع لا يثبط عزيمة الشباب أو الجامعة. «إنها طبقة خاصة تتشكل أمام أعيننا في هذه السنوات 1882-1883: بروليتاريا من خريجي المدارس الثانوية»[3].

يتم استخدام الخطاب الحجاجي هنا لمنع القارئ من اعتبار وضع

(1) *Les Déracinés, op. cit.*, p. 738.

(2) “La France dissociée et décérébrée” chapitre IX, par exemple, *ibid.*, p. 616-620.

(3) Ibid., p. 562.

الشخصيتين اختلاقاً خالصاً أو انعكاساً لواقع استثنائي. تسلط مداخلة المؤلف الضوء على فكرة أن بؤسهم لم يكن نتاج خياله ولا حالة منعزلة في المجتمع في ذلك الوقت. ومع ذلك، في مقاطع أخرى، قد يشعر القارئ أن الروائي يتدخل في قصته بشكل مفرط أحياناً. على سبيل المثال، عندما يروي كيف اقترح أحد الأشخاص السبعة الذين فقدوا جذورهم، بعد أن استقروا في العاصمة، أن يصرخ رفاقه معه «تسقط نانسي! تحيا باريس!» لم يستطع Barrès إلا إضافة هذا التعليق:

إنها صرخة خيانة، وإنكار بغيض! نعم، لخص هذا الولد الشرير هذا الجزء الأول من حياتهم تمامًا، والجحود الذي تُظهره هذه الصرخة، دون اعتراض من رفاقه، كان بوتيلر يريده ويحتاج إليه. إن صرخة: « تسقط نانسي! تحيا باريس!» تعكس هذه الحاجة إلى أخذ زمام المبادرة التي تسيطر على كل هؤلاء الشباب[1].

في مثال من هذا النوع، يبدو التدخل للحجاج غير ضروري تمامًا حيث يُعتبر الخيال كافياً لدعم الحجة. حتى أنّ النقاد كانوا ينزعجون أحيانًا من تدخلات هؤلاء المؤلفين، والتي يمكن إعطاء العديد من الأمثلة الأخرى عليها. وبينما امتدح المفكر والناقد أندريه جيد André Gide المفهوم العام لفكرة *Les Déracinés* تساءل على سبيل المثال:

> لماذا اعتقدت أنه من الضروري تضخيم هذا الرسم الجيد بشكل غير فني بإضافة طروح انتخابية إليه، وهي مثيرة للاهتمام بالتأكيد في حد ذاتها (دون النظر إذا ما كانت صحيحة أم لا)، ولكن بهذه الإضافات تصبح جميع الصفحات تقريبًا منتفخة وتتضخم فيها أدنى الحركات؟ – إذا أتيت إلى كل حركة منها وربطتها خفية بطروح عامة لتعزيز أفكارك، فهل يعني ذلك إذن أن هذه الأحداث لم تكن بليغة بما يكفي في حد ذاتها؟ ويعني ذلك أنك تخاف ألا يفكر القارئ في الأمر على ذات النحو

---

(1) Ibid., p. 539.

الذي تفكر فيه أنت؟ وذلك يعني أنك ربما إذا تركت عقل القارئ حراً، فربما يكون قد فكر على نحو آخر؟[1]

وفي نفس السياق كتب الناقد ألبرت تيبوديت:

> تنتمي رواية Les Déracinés إلى نوع القصة التي يتدخل فيها المؤلف باستمرار ويتحدث ويشير ويشرح ويفكك. إنه تحيز يمكن الدفاع عنه. لكن من المؤكد أن السيد Barrès قد بالغ فيه. من المثير للاهتمام أن نرى «أنا» الإنسان تبرز في الرواية، ولكن من غير المهم أن نرى عصا الروائي التفسيرية وهي تلوح كما لو كانت أمام السبورة[2].

خاتمة

ماذا نستنتج من هذا؟ في حين أن التخييل الروائي يمكن أن يدعم الحجة، فإن العكس ليس صحيحًا تمامًا. ليس ثمة ضرورة حتمية توجب أن يأتي الخطاب الحجاجي لدعم الخيال أو مضاعفته. بل يخلق ذلك انطباعاً بالتكرار الذي يمكن أن يؤدي إلى نتائج عكسية. تقول سوزان روبن سليمان في Le Roman à these:

> يحتاج النص إلى الكثير من العناية ليكون سلس القراءة، لدرجة أن الأمر ينتهي بالكاتب إلى سد أي فتحة، وأي ثغرة محتملة لمنع حدوث التكرار. ولكن، من المفارقات، أنه يحدث أحياناً أن ينتهي الأمر بالقارئ، المحاصر في هذا الفضاء المغلق بإحكام، بالرغبة في الخروج منه بأي ثمن - أعتقد أننا نصل إلى نقطة حيث تنقلب الأمور إلى عكس الهدف المرجو في رواية الأطروحة، نتيجة للإفراط في ضبط الأمور. ويبدو كل شيء

(1) “propos des Déracinés de Maurice Barrès”, *article cité, op. cit.*, p. 5 .

(2) Trente ans de vie française, II, *La Vie de Maurice Barrès*, Paris, Gallimard, 1921, p. 266.

كما لو أن النص قد أصبح غير مفهوم بسبب الإفراط في الشرح وتسهيل القراءة[1].

هل تكون أفضل طريقة يدعم فيها التخييل الروائي حجة ما هي أن يحل محل الخطاب الجدلي تمامًا دون الحاجة إلى دعم الأخير؟

(1) *Le Roman à thèse, op. cit.*, p. 218-219.

الفصل الخامس

الحجاج والبلاغة

الحجاج عند البلاغيين العرب القدماء

مختار بولعراوي

جامعة زايد أبو ظبي

ملخص

الهدف من هذا البحث هو دراسة الحجاج عند البلاغيين العرب القدماء وهومن الموضوعات المهمة التي درسها علماء الكلام والفلاسفة العرب والنقاد والبلاغيون في حديثهم عن إعجاز القرآن والخطابة والشعر، وكان تركيزهم على قضية الإقناع وطرقه والحجج التي يعتمدون عليها في الإقناع كالحجج البرهانية والجدلية والخطابية والشعرية، ولهذا كانت عنايتهم بالتداولية بين منتج الخطاب ومتلقيه أو المتكلم والمخاطَب عناية فائقة، حيث يقوم الأول باستعمال الحجاج من أجل حمل المخاطَب أو المتلقي على الإذعان والاقتناع بوجهة نظره، وذلك من خلال إثارة انفعالاته وعواطفه والتأثير فيه ودفعه لاتخاذ موقف ما. وقد استعمل أجدادنا القدماء مجموعة من المصطلحات من بينها الحجاج والجدال والنزاع والمخاصمة والمناظرة، وسنبين في هذا البحث الموضوعات الحجاجية التي وقفوا عندها لاسيما الفلاسفة وعلماء الكلام والبلاغيين الذين نظروا إلى الحجاج كونه برهاناً عقلياً له علاقة بالمنطق، وفعلاً كلامياً له علاقة وطيدة بالبنية اللغوية للملفوظ، والحجاج في عصرنا الحالي آلية تداولية حديثة لكن جذورها ضاربة في القدم.

معنى الحجاج في اللغتين الإنجليزية والفرنسية:

إنَّ كلمة الحجاج (Argumentation) في اللغة الإنجليزية «الحجاج هو

الحجة التي تُعلِّل أو تُبرِّر مساندتك أو معارضتك لفكرة ما»[1] وكلمة (Argue) في الإنجليزية تشير إلى وجود اختلاف بين طرفين، ومحاولة كلٌّ واحدٍ منهما إقناعَ الآخر بوجهة نظره، بتقديم الحجج والعلل التي تكون الحجة(Argument) مع أو ضدّ رأي أو سلوك[2].

وكلمة الحجاج في الفرنسية (Argumentation) قريبةٌ في معناها من المعنى العربي وهو: «القيام باستعمال الحجج، أو مجموعة من الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة، أو هو فنّ استعمال الحجج أو الاعتراض بها في مناقشة معينة»[3] وتشير كلمة (Argumenter) إلى «الدفاع عن اعتراض بواسطة حجة، أو عرض وجهة نظر معارضة مصحوبة بحجج»[4]. فالحجة تحملُ معنى الدَّليل والإثبات، والحجاج يعنى المخاصمة والمنازعة والمعارضة.

لقد كثر الحديث عن الحجاج في القرن العشرين وسُمِّي بالبلاغة الجديدة، كما جاء في كتاب برلمان Perlman وتيتكاه Tyteca عندما ظهر كتابهما مصنّف في الحجاج- البلاغة الجديدة Traite de l'argumentation Nouvelle Rhetorique سنة 1958 ونظرية الحجاج تنطلق من فكرة عامة وهي أنَّنا نتكلَّمُ عامة بقصد التَّأثير وأنَّ الوظيفية الحجاجية للغة هي الحجاج، وأنَّ المعنى ذو طبيعة حجاجية، وإذا جئنا إلى الدَّارسين الغربيين المعاصرين الذين أسَّسوا لدراسة الحجاج فإنَّنا نجد تحديد موضوع الحجاج عند برلمان وتيتكاه: وهو« درس تقنيات الخطب التي من شأنها أن تؤدِّي بالأذهان إلى التَّسليم بما يعرض عليها من أطروحاتٍ، أو أن تزيد في درجة ذلك

(1) *Cambridge Advanced Learners*: 2004, Dictionary, Cambridge University Press, 2nd pub, p. 56,

(2) *Longman*. 1989, Dictionary of Contemporary English,

(3) *Le grand Robert*, 1989, Dictionaire de la langue francaise. Paris.p 53

(4) *Le grand Robert*, 1989, Dictionaire de la langue francaise. Paris.p 534

التَّسليم[1]. والهدف الأساسي هو جعل العقول تُذعنُ وتُسلِّمُ لما يطرح عليها من الأقوال، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان وذلك التَّسليم، فأنجعُ الحجاج وأنجحه ما وُفِّقَ في جعل حدَّة الإذعان تقوى لدى السامعين، بشكل يبعثهم على عمل المطلوب.

وقد ربط ميشال ماير Michel Meyer بين الحجاج وطرح الأسئلة، والحجة عنده هي ردٌّ عن سؤال مقدَّر يستنتجه المتلقي ضمنياً من خلال الجواب، وكما قال في كتابه في علم المساءلة De la (problematologie): «ليس التَّفكير إلا مساءلة، وكذا استخدام الكلام الذي يؤدي إلى المساءلة»[2]. وهذا ما ذكره كذلك في كتابه المنطق، اللغة والحجاج حيث قال: «إنَّ السؤال والمشكل يتشابهان، وإذا أردتم تعريفاً سيكولوجياً، نقول إنَّ كلَّ سؤال هو حاجزٌ أو صعوبةٌ أو هو حاجةٌ واختيارٌ، ومن ثم هو أمرٌ لاتخاذ القرار»[3]. وأكَّد أنَّ« كلَّ خطابٍ مهما كان نوعه يتَّجهُ لإقناع المتلقي وإذعانه»[4].

ويرى جون كلودٍ أنسكومبر J. C. Anscombre وأوزفالد ديكرو O. Ducrot اللذان ألَّفا كتاباً عن الحجاج في اللغة أنَّ لكثيرٍ من الأفعال القولية وظيفةً حجاجيةً تظهرُ في بناء الجمل التي تحمل مؤشِّراتٍ تُحدِّد قيمتها التداولية في البناء التَّركيبي مستقلة عن المحتوى الإخباري. ويُحقِّق الحجاج عندهما «عملين اثنين هما فعل التصريح بالحجة من جهة، وفعل النتيجة من جهة أخرى»[5].

---

(1) Ch. Perlman et Lucie Olbrechts Tyteca, 2008, *Traité de l'argumentation*, Editions de L'université de Bruxelles Belgique, 6 editions, p 5.

(2) Michel Meyer, *De la problématologie, philosophie*, science et langue, Bruxelles, Margada, P 203.

(3) Michel Meyer, Logique, *langage et Argumentation*, P 124.

(4) Michel Meyer, Logique, *language et Argumentation*,, P 136.

(5å) J. C. Anscombre- et Osweld Ducrot-L argumentation dans la langue Belgique Mardaga 3eme edition P 11.

وتتعارضُ نظرية الحجاج في اللغة مع التصورات الكلاسيكية التي تعدُّ الحجاج منتمياً إلى البلاغة الكلاسيكية (أرسطو) أو البلاغة الحديثة (برلمان وأولبريخت تيتيكا وميشال ميير) أو منتمياً إلى المنطق الطبيعي (جان بلير غريز). فهذه النظرية التي وضع أسسها اللغوي الفرنسي أزفالد ديكرو O. Ducrot منذ سنة 1973 نظريةٌ لسانيةٌ تهتمُّ بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة محددَّة، تمكنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية، فنحن نتكلَّمُ عامة بقصد التأثير. فهذه النظرية تُبيِّن أنَّ اللغة تحمل بصفةٍ جوهريةٍ وظيفةً حجاجيةً. ونظرية الحجاج في اللغة انبثقت من داخل نظرية الأفعال الكلامية التي وضع أسسها أوستين وسورل. وقد قام ديكرو بتطوير أفكار أوستين وآرائه، واقترح إضافةَ فعلين لغوين هما فعل الاقتضاء وفعل الحجاج، وأعاد ديكرو تعريفَ الإنجاز مع التَّشَبُّثِ بالطَّابع العرفي للغة، وهو يُعرِّفه بأنَّه فعلٌ لغويٌّ موجَّهٌ إلى إحداثِ تحويلاتٍ ذات طبيعةٍ قانونيةٍ؛ أي مجموعة من الحقوق والواجبات، ففعلُ الحجاج يفرضُ على المخاطب نمطاً معيناً من النتائج باعتباره الاتجاه الوحيد الذي يمكن أن يسير فيه الحوار.

ومن التَّعريفات العربية المعاصرة للحجاج نذكر تعريف الدكتور طه عبد الرحمان الذي قال:« وحدُّ الحجاج أنَّه فعاليةٌ تداوليةٌ جدليةٌ، فهو تداوليٌّ لأنَّ طابعَه الفكريَّ مقاميٌّ واجتماعيٌّ، إذ يأخذُ بعين الاعتبار مقتضياتِ الحال من معارف مشتركةٍ ومطالب إخباريةٍ وتوجهاتٍ ظرفيةٍ، ويهدفُ إلى الاشتراك جماعياً في إنشاء معرفةٍ علميةٍ، إنشاءً موجهاً بقدر الحاجة، وهو أيضاً جدليٌّ؛ لأنَّ هدفَه إقناعيٌّ قائمٌ بلوغه على التزام صور استدلاليةٍ أوسع وأغنى من البينات اللغوية الضيقة»[1]. ويقول في كتابه اللسان والميزان : «حدُّ الحجاج أنَّه كلُّ منطوقٍ به موجَّهٌ إلى الغير لإفهامه دعوى

---

(1) عبد الرحمان، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي ط 3، ص 65.

مخصوصة يحقُّ له الاعتراض عليها»[1]. ويذكر علاقة الخطاب بالحجاج فيقول:« حقيقة الخطاب ليست هي مجرد الدخول في علاقة مع الغير، إنَّما هي الدخول معه فيها على مقتضى الادعاء والاعتراض، بمعنى أنَّ الذي يُحدِّد ماهية الخطاب إنَّما هو العلاقة الاستدلالية وليس العلاقة التخاطبية وحدها، فلا خطاب بغير حجاج[2].

وقد ذكر حمادي صمود أنَّ الحجاج هو «علاقةٌ بين طرفين أو عدة أطراف، تتأسس على اللغة والخطاب، يحاول أحد الطرفين فيها أن يؤثِّرَ في الطَّرف المقابل جنساً من التأثير يوجِّهُ به فعله، أو يثبت لديه اعتقاداً أو يمليه عنه أو يصنعه له صنعاً[3]. وهناك وسائل مساعدة على ذلك منها ما يرجع إلى المتكلم ومنها ما يعود إلى المخاطب، ومنها ما يتعلَّقُ بالمقام، ومنها ما هو الأغلب ما يأتي من اللغة ذاتها[4]. وجعل للخطابة المتعلقة بالخطاب البصر بالحجة وترتيب الحجج والعبارة؛ أي الأسلوب الأمثل الذي يحمل تلك المضامين وتوصيلها على أكمل وجه[5].

وقد خصَّصَ عبد الله صولة أطروحةَ الدكتوراه لدراسة الحجاج في القرآن الكريم، وكان هدفه من هذه الدراسة هو الكشف عن كون الكلام في القرآن حجاجياً في مجمله. وغايته الثانية هي هدم الثنائية الضدية التي قامت عليها البلاغة في الغرب والتي كما قال: «فهي اليوم بلاغتان: بلاغة الحجاج من ناحية، ومن أعلامها بيرلمان.. وبلاغة الأسلوب من ناحية أخرى

---

(1) عبد الرحمان، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي الدار البيضاء، الطبعة الأولى ص 226.

(2) عبد الرحمان، طه، اللسان والميزان ص 226.

(3) حمادي صمود، من تجليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، تونس الطبعة الأولى، ص 102-103.

(4) حمادي صمود من تجليات الخطاب البلاغي ص 103.

(5) حمادي صمود 103-105.

ومن أعلامها جون كوهين[1] J. Cohen وغايته الأساسية كما ذكر هي الكشف عن قدرة القرآن الحجاجية «والتأثير في متلقيه تأثيراً حجاجياً ومن ثم عقلياً، بالإضافة إلى ما له من قدرة على التأثير العاطفي في قلوب أولئك المتلقين ممن أذعنوا له وصدَّقوا به وانقادوا إليه عن حماس ديني[2]. وقسم الدراسات الحجاجية إلى نوعين:« أحدهما: أنت فيه لا تخرج من مجال المنطق، وبذلك يكون مرادفاً للبرهان والاستدلال، وضرب هو واسعُ المجال لانعقاد الأمر على دراسة مجمل التقنيات البيانية الباعثة على إذعان السَّامع أو القارئ[3].

ويمكن تحديد الحجاج بأنَّه تقديم حجج وأدلَّةٍ تؤدِّي إلى نتيجة معيَّنة، ويتمثَّلُ في إنجاز تسلسلات استنتاجيةٍ داًخل الخطاب. وتتَّسمُ الحججُ اللغويةُ بأنَّها حججٌ سياقيةٌ، فالعنصرُ الدَّلاليُّ الذي يُقدِّمُه المتكلِّمُ يؤدِّي إلى عنصرٍ دلاليٍّ آخر، والسِّياقُ هو الذي يُصيِّره حجةً، ويمنحه طبيعته الحجاًجية. كما أنَّها نسبيةٌ، فلكلِّ حجة قوَّةٌ حجاجيةٌ معيَّنةٌ، فقد يقدِّمُ المتكلِّمُ حجةً ما لصالح نتيجةٍ معيَّنة، ويُقدِّمُ خصمُه حجةً أقوى منها بكثير. فهناك حججٌ قويَّةٌ وحَججٌ ضعيفةٌ قابلةٌ للإبطال. والحجاجُ اللغويُّ نسبيٌّ ومرنٌ وتدريجيٌّ وسياقيٌّ بخلاف البرهانِ المنطقيِّ والرياضيِّ الذي يُعدُّ مطلقاً وحتمياً. وهو استراتيجيةٌ لغويَّةٌ «تكتسبُ بعدَها من الأحوال المصاحبة للخطاب، كون اللغة نشاطاً كلامياً يتحقَّقُ في الواقع وفق معطياتٍ معيَّنةٍ من السِّياق[4]. ولا ينحصرُ في استعمالاتٍ خطابيةٍ ظرفيةٍ، وإنَّما هو

---

(1) صولة، عبد الله، 2007، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، ط 2، ج 1، ص 58.

(2) صولة، عبد الله، الحجاج في القرآن الكريم، من أهم خصائصه الأسلوبية، ج 1، ص 62.

(3) صولة، عبد الله، 2007، الحجاج في القرآن الكريم، من أهم خصائصه الأسلوبية، ج 1، ص 8.

(4) بلخير، عمر، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر الطبعة 1، ص120.

مـلازمٌ لكلِّ خطاب على وجـه الإطلاق[1]. وهو «جنسٌ خـاصٌ من الخطاب يُبنى على قضيةٍ أوْ فرضيةٍ خلافيةٍ يعرضُ فيها المتكلِّمُ دعواه مدعومةً بالتَّبريراتِ، عبر سلسلةٍ من الأقوال المترابطة منطقياً قاصداً إقناع الآخر بصدق دعواه، والتأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضية»[2].

والباعثُ الحقيقيُّ على الحجاج هو الاختلاف؛ أي في الأمور القابلة للأخذ والرد، والأدلة التي يقدِّمُها المتخاصمان ليست قاطعة سواء في النفي أو الإثبات، فهي أدِّلةٌ غير مطلقةٍ ولا مؤكدةٍ وإنَّما هي حقائقٌ متعدِّدةٌ ومتدرجةٌ، ويمكنُ ترجيحُ دليلٍ على آخر، والأخذ بما هو أقرب إلى الصواب[3]. إذا كانت هذه نظرة بعضٍ الدارسين المعاصرين للحجاج فكيف نظر العرب قديماً إلى هذا الموضوع؟

التحديد اللغوي:

تستمدُّ المصطلحاتُ دلالاتِها ووظيفتَها عادةً من الحقول المعرفية التي تُستعملُ فيها، ومصطلحُ الحجاج اُستعملَ في عدَّةِ مجالاتٍ، فهناك حجاج خطابيٌّ لسانيٌّ، وحجاجٌ خطابيٌّ بَلاغيٌّ وحجاجٌ قضائيٌّ وسياسيٌّ وفلسفيٌّ ونحويٌّ، وإذا عدنا إلى المعاجم العربية القديمة فإنَّنا نجد ابن سيدة (ت 458هـ) يقول: «حاججتُه أحاججه حجاجاً محاجة من حججته بالحجج التي

---

(1) أعراب، حبيب،الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب، إربد، الأردن، الجزء الثالث، الحجاج وحوار التخصصات، ط 1، ص 100.

(2) العبد، محمد، النص الحجاجي العربي، دراسة في وسائل الإقناع، مجلة فصول، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ص 44.

(3) عبد المجيد، جميل، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط 1، ص 106.

أدليت بها، والحجة البرهان، وقيل الحجة ما دفع به الخصم، وقال الأزهري: الحجة الوجه الذي يكون الظفر عند الخصومة، وجمع الحجة حُجَج وحِجاج، وحاجه محاجة وحجاجاً نازعه الحجة، وحجَّهُ يحُجُّهُ حجّاً غلبه على حجته، وفي الحديث» فحجّ آدم موسى؛ أي غلبه بالحجة، واحتج بالشيء اتخذه حجة، قال الأزهري: «إنما سُميت حجة لأنَّها تُحجّ، أي تُقصدُ؛ لأنَّ القصد لها وإليها»[1]. وهذا ما ذهب إليه ابن منظور (ت 711هـ) في قوله: «حاججته أحاججه محاجاً ومحاججة حتى حججته؛ أي غلبته بالحجج التي أدليت بها... والحجة البرهان، قيل: الحجة ما دوفع به الخصم... وهو رجلٌ محجاجٌ أي جدلٌ. والتَّحاجُ التَّخاصمُ، وجمع حجة حجج، وحاجه محاجة وحجاجاً: نازعه الحجة، وحجه بحجه حجّاً: غلبه على حجته[2]. نستخلص من هذا التحديد اللغوي وجود طرفين ليتحقق الحجاج، كما أنَّ الهدف الأساسي هو الإقناع والتأثير في المتلقي، وهو يُؤسَّس للحجج المقدمة من طرف المتكلِّم والتي ترتكز على مجموعة من الأدلة والبراهين لإقناع المخاطَب وتحقيق الغلبة.

التحديد الاصطلاحي:

إذا عدنا إلى كتاب التعريفات للشريف الجرجاني (ت 816هـ) نجده حدّد الحجة بقوله: «الحجة ما دلَّ به على صحة الدعوى، وقيل: الحجة والدليل واحد»[3]. وهذا ما نجده عند محمد علي التهانوي (ت 1158هـ)

(1) ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي لبنان دار الكتب العلمية مادة مادة حجج.

(2) ابن منظور، محمد بن مكرم، مادة حجج لسان العرب مجلد 2، ص 27-28، 7/779.

(3) الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، كتاب التعريفات ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر دار الكتب العلمية بيروت بيروت لبنان الطبعة الأولى عدد الأجزاء ص82.

الذي قال: «الحجة بالضَّم مرادفٌ للدَّليل كما في شرح الطوالع، والحجة الإلزامية هي المركَّبَةُ من المقدِّماتِ المسلَّمةِ عند الخصم، المقصود منها إلزام الخصم وإسكاته، وهي شائعة في الكتب. والقول بعدم إفادتها الإلزام لعدم صدقها في نفس الأمر قول بلا دليل لا يعبأ به»[1]. وقد عرَّف الشريف الجرجاني الجدل بقوله:«وهو القياس المؤلَّفُ من المشهوراتِ والمسلَّماتِ، والغرضُ منه إلزامُ الخصمِ وإفحامُ من هو قاصرٌ عن إدراك مقدِّماتِ البرهان»[2]. فهنا تعدُّ نتيجةُ الجدلِ ملزمةً للخصم، أما الحجاجُ فهو يعتمدُ في أساسه على الإقناع وليس والإلزام. وقد قال الزركشي (ت 794هـ): «هو الاحتجاج على المعنى المقصود بحجة عقلية تقطع المعاند له فيه»[3]. وذهب حازم القرطاجني (ت 684هـ) إلى أنه: «لما كان الكلام يحتمل الصدق والكذب، إما أن يرد على جهة الإخبار أو الاقتصاص، وأما أن يرد على جهة الاحتجاج والاستدلال»[4]. ويورد ابن خلدون (ت 808هـ) مصطلح الجدل وهو يختلط مع مفهوم الحجاج عنده فيقول: «الجدل هو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنَّه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً، وكلُّ واحدٍ من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، فمنه ما يكون صواباً، ومنه ما يكون خطأً، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، ولذلك قيل إنّه معرفةٌ بالقواعد التي يتوصل بها

---

(1) التهانوي، محمد علي، كشاف الاصطلاحات والفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، ج 1، ص 622.

(2) الجرجاني، التعريفات ص 74.

(3) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين، د- ت، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة المصرية، بيروت د- ط ج 3، ص 486.

(4) القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن خوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، ص 68.

إلى حفظ رأي أو هدمه، سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره»[1].

علاقة الحجاج بالمصطلحات القريبة منه:

هناك مجموعة من المصطلحات لها ارتباط في النشأة بالحجاج، فقد يجد الباحث مجموعة منها مثل الجدل، البرهان، الاستدلال البرهاني، الخطابة، المناظرة، المنازعة والمخاصمة.. ففي بعض الأحيان يلتقي لفظ الحجاج مع لفظ آخر وهو الجدل. وهذا ما يجده الباحث في لسان العرب لابن منظور الذي يقول: «رجل محجاج؛ أي جدل، وحاجه محاجة وحجاجا نازعه الحجة»[2]. وقال التهناوي عن الجدل: «هو اللجاج في الخصومة،... وعند المنطقيين هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة أو مسلمة، وصاحب هذا القياس يسمى جدلياً ومجادلاً؛ أعني الجدل قياس مفيد لتصديق لا يعتبر فيه الحقيّة وعدمها بل عموم الاعتراف، أو تسليم مركَّبٌ من مقدِّماتٍ مشهورةٍ لا يعتبر فيها اليقين، وإن كانت يقينية بل تطابق جميع الآراء كحسن الإحسان إلى الآباء، أو أكثرها كوحدة الإله او بعضها المعيّن كاستحالة التسلسل من حيث هي كذلك، فإنَّ المشهورات يجوز أن تكون يقينية بل أولية لكن من جهتين مختلفتين، أو مركَّب من مقدماتٍ مسلمة إما وحدها أو مع مشهورات، وهي أي المسلمات قضايا توجد من الخصم مسلمة أو تكون مسلمة فيما بين الخصوم، فيبني عليها كل واحد منهما الكلام في دفع الآخر حقة، كانت أو باطلة، مشهورة كانت أو غير مشهورة»[3].

ومن يرجع إلى القرآن الكريم يجد لفظتي الحجاج والجدال وردتا عدة مرات وقد أشار محمد الطاهر بن عشور إلى الفرق الطفيف بين اللفظتين،

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، 2005، المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د- ط، ص43.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة ح ج ج.

(3) التهانوي، محمد علي، المرجع السابق ج 1، ص 553.

فالمخاصمة تجمع بين الحجاج والجدال، والجدال منه ما هو على حقٍّ، ومنه ما هو على باطل، لكنَّها في الحجاج قائمةٌ على باطل، وقال في تفسير قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ البقرة 258 «معنى حاج خاصم، وهو فعل جاء على زنة المفاعلة ومن العجيب أنَّ الحجةَ في كلام العرب البرهان الصَّادق للدعوى مع أنَّ حاج لا يستعمل إلا في معنى المخاصمة، وأنَّ الأغلبَ أنَّه يفيد الخصامّ بالباطل»[1]. وهناك من يرى أنَّ الجدلَ هو إلزامُ الخصمِ والتَّغلب عليه في مقام الاستدلال[2]. ويقول الله تعالى: ﴿وَلا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾. النساء 107. هناك منازعة بالقول باستعمال الحجة لإقناع الغير، ويقول تعالى: ﴿ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ هود 74. بمعنى المخاصمة وإيراد الحجة. وتكون في الخير وقد تكون في الشر كقوله تعالى: ﴿وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ البقرة 197، والجامع بين الحجاج والجدال المخاصمة، وهي في الحجاج قائمةٌ على الباطل عادةً، في حين أنَّ الجدلَ في ما هو حقٌّ وما هو باطلٌ، لكنَّهما يِّردان مترادفين في اصطلاح القدماء.

وورد لفظ الحجاج بمعنى الجدل عند أبي الوليد الباجي الذي سمَّى كتابه (وهو في أصول علوم الفقه) « سبيل المنهاج في ترتيب الحجاج» وذكر في المقدمة أنه كتاب في الجدل، حيث قال: «أما بعد أنَّني لمَّا رأيت بعض أهل عصرنا على سبيل المناظرة ناكبين وعلى سنن المجادلة عادلين.. أزمعت على أن أجمع كتاباً في الجدل». والجدل عنده كما حدّده هو: «تردُّدُ الكلام بين اثنين قصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه»[3].

والمناظرةُ أقربُ إلى الحجاج من المحاورة، وقد قال ابن أبي الإصبع

(1) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ج 3، ص31–32.

(2) أبو زهرة محمد، د ت، تاريخ الجدل، دار الفكر بيروت لبنان ص 5.

(3) الباجي، درا الغرب الإسلامي ص 11، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ج 1، ص 16.

المصري (ت 664هـ) عن المذهب الكلامي: «إنه احتجاج المتكلم على ما يريد إثباته بحجة تقطع المعاند له فيه على طريقة أرباب الكلام، ومنه نوع منطقي تستنتج فيه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة»[1]. وقال ابن الأثير: «هذا الباب أن استخرجه من كتاب الله، وهو مخادعات الأقوال التي تقوم مقام مخادعات الأفعال، والكلام فيه وإن تضمَّن بلاغة، ليس الغرض ههنا ذكر بلاغته فقط، بل ذكر ما تضمنته من النكت الدقيقة في استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم، وإذا حقَّق النظر فيه علم أن مدار البلاغة كلها عليه؛ لأنَّه انتفاع بإيراد الكلمات المليحة الرائقة، والمعاني اللطيفة الدقيقة، دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها.. وكما أنَّ الخصم يتصرف في المغالطات القياسية فعلى المحاج أن يتصرف في المغالطات الخطابية»[2].

وقال التهناوي عن المناظرة:« هي علم يعرف به كيفية إثبات المطلوب أو نفيه أو نفي دليله مع الخصم كما في الرشيدية. والآداب الطرق، وموضوع هذا العلم البحث. وتُطلق المناظرةُ أيضاً في اصطلاح أهل هذا العلم على النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصَّواب. وقيل توجه الخصمين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب أي توجه المتخاصمين اللذين مطلب أحدهما غير مطلب الآخر إذا توجَّها في النسبة، وإن كان ذلك التَّوجُّه في النَّفس كما كان للحكماء الإشراقيين، وكان غرضهما في ذلك إظهار الحق والصواب يُسَمَّى ذلك التَّوجُّه بحسب الاصطلاح مناظرة»[3].

---

(1) ابن أبي الإصبع المصري، بديع القرآن تقديم وتحقيق حنفي محمد شرف، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ط 1انقلا عن صولة ج 1، ص 17-18.

(2) ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، حققه وعلق عليه كامل محمد محمد عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة الأولى، مج 2، ص 48.

(3) التهانوي المرجع السابق ج 2، ص 1652.

والمناظرة هي حوار بين طرفين أو ممارسة حوارية كما قال الدكتور طه عبد الرحمان الغرض منها الاشتراك في الوصول إلى الحق[1]. وصنَّفها على أنَّها شكلٌ حجاجيٌّ، وهي تقابل الحجاج عنده كونها تتضمَّن مبدأي الادعاء والاعتراض[2].

الحجاج والبرهان:

يذكر ابن حزم أنَّ «البرهان الحجة الفاصلة- البينة- يقال برهن يبرهن برهنة، إذا جاء بحجةٍ قاطعةٍ للد الخصم»[3] ويضيف أنَّ «الحجة هي الدليل إذا كان برهاناً أو إقناعاً»[4] وهناك من جعل مجال الحجاج المحتمل وغير المؤكد، وهو لصيق بالخطاب واللغات الطبيعية، أمَّا البرهان فمجاله المنطق واللغات الاصطناعية الرمزية، والمصطلح الذي يجمعهما هو الاستدلال، فكلُّ حجاجٍ استدلالٌ، وليس كلُّ استدلالٍ حجاجاً، وكلُّ برهانٍ او استنباطٍ أو قياسٍ يُعدُّ استدلالاً، والعكس غير صحيحٍ[5]. فالحجاج هو خطابٌ إقناعيٌّ وهدفه التأثير في المتلقي إما لتدعيم موقفه أو تغيير رأيه وتبنِّي موقفٍ جديدٍ[6]. وهذا يعني أنَّ الحجاج فعالية لغوية وعقلانية واجتماعية لها علاقة كبرى بعملية التأثير في المتلقي بفكرة ما بمجموعة من الوسائل اللغوية والمنطقية.

---

(1) عبد الرحمان، طه، 2007، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي ط 3، ص 22.

(2) المرجع نفسه ص 66-67.

(3) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، منشورات دار الآفاق، بيروت المجلد الأول ص 39.

(4) ابن حزم 39-40.

(5) صولة عبد الله الحجاج في القرآن الكريم ص 8.

(6) كورنيليا فون راد- صاكوجي، الحجاج في المقام المدرسي، وحدة البحث في تحليل الخطاب، منشورات كلية الآداب منوبة تونس ص 13.

يستعملُ المتكلِّمُ في خطابه مجموعةً من الحجج نذكر منها:

1- الحجة البرهانية وهي التي تقوم على سرد الأدلة والبراهين التي من بينها ما يُفيد يقيناً جازماً.
2- الحجة الجدلية: هي المؤلفة من مقدمات مشهورة واعتقادات مقاربة لليقين.
3- الحجة الخطابية وهي التي لا تلزم الطرف الآخر بالأخذ بها ولكنها تفيده ظناً راجحاً مقبولاً.
4- الحجة الباطلة التي تعتمد على الغلط أو المغالطة إذا كانت قائمة على خطأ غير مقصود. وإذا رجعنا إلى الكتب التراثية فإننا نجد أنَّ الحجاج بمختلف حججه تجسَّد في بلاغة الخطابة التي أولاها العرب عناية خاصة، كما تجسّد في ما يمكن أن نطلق عليه جماليات الأسلوب أو البلاغة.

فالكتب الأولى في الثقافة العربية الإسلامية التي وضعت في أواخر القرن الهجري الثاني أساسها هو الحجاج والجدل، فأبو عبيدة (ت 208هـ) يذكر سبب تأليفه كتابه مجاز القرآن يقول: إنَّ الفضل بن الربيع والي البصرة أرسل في طلبه ليستفيد من علمه، فلما قدم إليه أبو عبيدة سأله أحد كُتَّاب الفضل عن قوله تعالى: ﴿**إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ** (64) **طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ الصافات**(65)﴾. وإنَّما يقع الوعد والإيعاد بما قد عُرف مثله، وهذا لم يُعرف. فقلت: إنَّما كلَّم الله تعالى العرب على قدر كلامهم. أما سمعت قول امرئ القيس:

أيَقْتُلُنِي والمشرفيُّ مُضاجِعِي
ومسنونة زرق كأنياب أغوالي

وهم لم يروا الغول قطّ، ولكنَّهم لَمَّا كان أمر الغول يهولهم؟ أوعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السائل، وعزمت في ذلك اليوم أن أضعَ كتاباً في القرآن في مثل هذا وأشباهه، وما يحتاج إليه من علمه، فلمَّا

رجعت إلى البصرة عملتُ كتابي الذي سميته المجاز»[1]. ومن يطلع على كتابه يجد موضوعاته تدور حول القضايا الأسلوبية والنحوية والبلاغية[2] فالنزعة الحجاجية ظاهرة من خلال هذا النص، فهناك سائل ومجيب، سائل لا يسأل من أجل السؤال وإنَّما من أجل إثبات وجهة نظر تنفي البيان عن الآية القرآنية التي بحسب اعتقاده فسرَّت شيئاً غامضاً بشيءٍ آخر أغمض منه، فرؤوس الشياطين مجهولة غير معلومة وشجرة الزقوم مجهولة أصلاً لم توضِّحها الصورة التَّشبيهية، فهذه هي المقدمة الحجاجية، فجاء ردُّ أبي عبيدة الذي استعمل حججاً أخرى لدحض دعوة المحتج، استمد هذه الحجج من الثقافة العربية، فهو في اعتقاده أنَّ الله شبَّه شيئاً مجهولاً بشيءٍ معلوم بالحسِّ، والغرض من التَّشبيه تقريب الصورة وتوضيحها للسَّائل، فرجع إلى كلام العرب الذي يُعدُّ بالنسبة إليه مصدراً من المصادر التي استند إليها في الرَّدِّ على دعوى الخصم.

الفلاسفة المسلمون ورأيهم في تصنيف الكلام أو الأقاويل:

من يرجع إلى كتب الفلاسفة المسلمين، ولاسيما كتاب الشعر وكتاب الخطابة، يجد أنَّ الفلاسفة المسلمين كالفارابي ومن أتوا بعده كابن سينا وابن رشد وغيرهما أدرجوا الخطابة والشعر في أقسام المنطق، وقد وقفنا عند هذه المسألة في كتابنا مفهوم الصدق في النقد العربي القديم[3]. يُصنِّفُ الفارابي (ت 339هـ) الخطابة ضمن منظومة الأورجانون المنطقية، وينظر إليها على أساس أنَّها ضربٌ من الأقيسة، يقول: «الخطابةُ صناعةٌ

---

(1) ابن خلكان أبو العباس شمس الدين، وفيات وأنباء أبناء الزمان، الأعيان تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، ج 5، ص 235.

(2) أبو عبيدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي- القاهرة، ج 1، ص 47.

(3) بولعراوي، مختار، مفهوم الصدق في النقد العربي القديم من ص 70 - إلى ص 115.

قياسيةٌ غرضها الإقناع في جميع الأجناس العشرة، وما يحصل من تلك الأشياء في نفس السَّامع من القناعة هي الغرض الأقصى بأفعال الخطابة» [1].

وقد تحدَّثَ الفارابي عن البرهان أثناء حديثه عن كتب المنطق لأرسطو فقال: «وأمَّا التي يحتاج إلى قراءتها بعد علم البرهان فهي الكتب التي يفرِّقُ بها بين البرهان الصحيح والبرهان الكاذب، وبعضه كذبٌ خالصٌ، وبعضه مشوبٌ، والبرهان الكاذب كذباً خالصاً يُتعلَّمُ من كتابه في صناعة الشعر»[2]. فالشعر برهانٌ كاذبٌ إذا قِيسَ بالبراهين الأخرى التي تُبنى على مقدِّمات صحيحة. ولهذا يختلفُ عن بقية الأقاويل الأخرى التي قسَّمها إلى أصنافٍ ورتَّبها بالتدريج بحسب قربها من منطق الصواب والحق. فالأقاويل البرهانية صادقةٌ كلُّها؛ لأنَّها تُفيد العلم اليقين الذي لا تقع فيه شبهة تغلطه ولا شك في صحته، والأقاويل الجدلية صادقٌ بعضها على الأكثر؛ لأنَّها تتعلَّقُ بإيقاع الظنِّ القويِّ في رأي يقصد الإنسان تصحيحه ليخيَّل أنَّه يقينٌ وإن لم يكن كذلك. والأقاويل الخطبية صادقةٌ بالمساواة؛ لأنَّها تهدف إلى الإقناع.

والأقاويل السفسطائية صادقةٌ في بعضها على الأقل، ويقصد بها التَّغليط والتضليل، فتُوهم ما ليس بحق أنَّه حقٌّ. والأقاويل الشعرية كاذبةٌ بالكلِّ[3]. لأنَّها أقاويل مخيّلة، ولا تهدف إلى إيقاع اليقين أو التصديق أو الظن أو التغليط فهدفها التخييل[4]. وقسَّم الأقاويل قسمة أخرى فقال: «ويمكن أن تقسَّم القياسات وبالجملة الأقاويل بقسمة أخرى... إنَّ الأقاويل إمَّا أن تكون صادقةً لا محالة بالكلِّ، وإمَّا أن تكون كاذبةً لامحالة بالكلِّ،

---

(1) الفارابي، أبو نصر، الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، دار الكتب المصرية.

(2) الفارابي، المجموع مكتبة الخانجي القاهرة ص 61.

(3) الفارابي إحصاء العلوم ص 64-65-66.

(4) بولعراوي، مختار، مفهوم الصدق في النقد العربي القديم ص 74.

وإمَّا أن تكون صادقةً بالأكثر كاذبةً بالأقل، وإما عكس ذلك. وإمَّا أن تكون متساويةَ الصِّدق والكذب. فالصَّادقةُ بالكل لا محالة هي البرهانيةُ والصَّادقةُ بالبعض على الأكثر فهي الجدليَّةُ، والصَّادقةُ بالمساواة فهي الخطبية، والصَّادقةُ في البعض على الأقل فهي السفسطائية، والكاذبة بالكلِّ لامحالة هي الشعريَّةُ»[1].

ويرى ابن سينا أنَّ المخاطبةَ تختلفُ بحسب اختلافِ الأقاويل، وقد تشتركُ في إيقاعِ التَّصديق، فعلى سبيل المثال المخاطبة البرهانية تهدف إلى الغلبة؛ وذلك لأنَّها تعتمد الأدلة والبراهين المنطقية، وكذلك قد يُراد بالمخاطبة الخطابية الغلبة، كما لا يستبعد أن تُستعملَ المخاطبة الجدلية للتصديق. وذكر ابن سينا مجموعة من الآيات القرآنية لتدعيم رأيه يقول: «وقد نطق الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»، الذي هو تنزيل العزيز الحكيم بمثله فقال: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة» أي: الديانة الحقيقية «بالحكمة» أي: البرهان، وذلك ممن يحتمله «والموعظة الحسنة» أي: الخطابة، وذلك لمن يقصر عنه، «وجادلهم بالتي هي أحسن» أي: المشهورات المحمودة، فأخَّر الجدل عن الصناعتين؛ لأنَّ تينك مصروفتان إلى الفائدة، والمجادلة مصروفة إلى المقاومة. والغرض الثاني هو مجاهدة من ينتسب إلى المعاندة. فالخطابة ملكةٌ وافرةُ النَّفعِ في مصالح المدن، وبها يدبَّر العامة[2]. وعملية التصديق هي الأخرى تختلفَ باختلاف المستويات العقلية والطبقات الاجتماعية، وكما يرى ابن سينا أنَّ تصديق العامي لا يشترط فيه زوال الشَّك، ولهذا يقول العامي بحسب ابن سينا لمخاطبه:«صدقت وأحققت، بينما تصديق الخاصيّ يشترط فيه زوال

---

(1) الفارابي مقالة في صناعة الشعراء ص 151.

(2) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الخطابة من كتاب الشفاء تحقيق محمد سليم سالم، وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، ص 5-6. انظر الدكتور مختار بولعراوي، مفهوم الصدق في النقد العربي القديم، مكتبة الآداب، القاهرة ص 78.

الشك. ولا يكون ذلك إلا إذا كان الكلام مُقنعاً لا عناد فيه؛ لأنَّ تصديقه يعني الحقّ»[1].

وتطرَّق الفلاسفة المسلمون إلى الاستعمال اللغوي في الخطابة والشعر، وفرَّقوا بين الاستعمالين باختلاف الأهداف المرجوة من كل جنس منهما؛ فالخطابة هدفها الإقناع، وهذا لا يكون إلا بالألفاظ الواضحة والصريحة، أما الهدف من الشعر هو التخييل، ولهذا تستعمل فيه الأساليب البيانية المختلفة كالتشبيه والاستعارة، واستعمالها في الخطابة يكون بهدف الغشّ والتأثير النفسي الذي تحدثه في بعض المخاطبين، وقد قال ابن سينا: «وليعلم أنَّ الاستعارة في الخطابة ليست على أنَّها أصلٌ، بل على أنَّها غشٌّ يُنتفعُ به في ترويج الشيء على من يّنخدعُ وينغشُّ، ويؤكِّدُ عليه الإقناع الضَّعيف بالتخييل، كما تغشُّ الأطعمة والأشربة بأن يخلط معها شيء غيرها لتطييبها لتعمل عملها فيروّجُ أنَّها طيِّبةٌ في أنفسها»[2].

فعملية البرهنة عملية أساسية واستراتيجية يُبنى عليها الخطاب الحجاجي، تتشابك فيها عملياتٌ عقليةٌ؛ وتظهر في الاستقراء؛ حيث ينتقل فيها الفكر من التَّخصيص إلى التَّعميم وإلى استنباط ما هو كلِّيٌّ، كما يلعبُ القياسُ دوراً فيها؛ لأنَّ الفكرَ فيه ينتقل من التَّعميم إلى التَّخصيص؛ أي إخراج الجزئي مما هو كلِّيٌّ، بالإضافة إلى الاستدلال الجدليِّ، وهو حركةٌ فكريةٌ ينتقلُ من الأطروحة إلى نقيضها ثم إلى نقيض النقيض، والاستدلالُ السببيُّ وهو حركةٌ فكريةٌ تقوم على ربط الأسباب بالمسببات. وإذا كان الفلاسفة المسلمون ساروا على خطى أرسطو مع بعض الخصوصية فهناك من الكتاب العرب الذين لم يكن تأثرهم بالفلسفية اليونانية كبيراً، وتنوعت ثقافاتهم مثل الجاحظ وعلماء الكلام وأبي هلال العسكري وعبد القاهر الجرجاني والسكاكي وغيرهم. ولعلَّ الجاحظ عمدة البيان والبلاغة وشيخ

---

(1) ابن سينا الخطابة ص 4.

(2) ابن سينا الخطابة ص 203.

المعتزلة، من أكثر الذين جمعوا النصوص التي تجلَّت فيها مظاهر الحجاج سواء من الناحية الخطابية أو البلاغية.

الحجاج عند الجاحظ:

وقد ورد المصطلح عند الجاحظ في أماكن مختلفة في البيان والتبيين، ووظفه في القضايا الدينية؛ فقد وقف عند الآيات القرآنية والأحاديث النبوية؛ ومما قاله عن كلام الرسول عليه الصلاة والسلام قوله: «لم تسقط له كلمةٌ ولا زلَّت به قدمٌ، ولا بارت له حجةٌ، ولم يقم له خصمٌ، ولا أفحمه خطيبٌ، بل يبذُّ الخطب الطوال بالكلِم القصار، ولا يلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتج إلا بالصدق، ولا يستعين بالخلابة، ولا يستعمل المواربة، ولا يهمز، ولا يلمز، ولا يبطل، ولا يعجل، ولا يسهب، ولا يحصر. ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً، ولا أقصد لفظاً، ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح معنى، ولا أبين في فحوى، من كلامه صلى الله عليه وسلم كثيرا»[1].

اعتمد الجاحظ في نصوصه الحجاجية على مجموعة من الحجج لإقامة الدليل على صحة رأي أو بطلانه وقد تجلى ذلك في الخطب التي تطرق إليها في كتابه البيان والتبيين، ولجأ الجاحظ في بعض الأحيان إلى أسلوب المناظرة لتفنيد رأي الخصوم وإقناعهم برأيه سواء في القضايا الدينية أو الفكرية أو العرقية أو السياسية، فهو يأتي إلى رأي الخصم ويعرضه مع حججه وبراهينه ثم بعد ذلك يُفنِّدُ كلَّ ما بنى الخصم عليه دعواه ويبطلها بالحجة القاطعة والبرهان الواضح. فهو رجلٌ موسوعيٌّ له قدرة على الجدال والإقناع والمناظرة والحجاج.. ومنهجه يعتمد على الحجة

---

(1) الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت لبنان د ـت، ج 2، ص 17-18.

والمنطق والبرهان العقلين، وتضمنت شواهده الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والحكم والأمثال والشواهد الشعرية والخطب والرسائل والوصايا. ومادة كتاب البيان تعتمد على وظيفة البيان وقيمته، والعملية البيانية وأدواتها، وقيمة البيان العربي وتاريخه، كما ركز على المقام الخطابي (أحوال المخاطبين) وأنواع الأدلة عن المعاني (اللغة الإشارة الخط العقد). ويجد الباحث حديثاً عن أخبار الخطباء ومكانتهم وأساليبهم الحجاجية، ومن النصوص التي يذكرها الجاحظ ويظهر فيها الطابع الحجاجي قوله: «قال عبد الكريم بن روح الغفاري: حدثني عمر الشمري قال: قيل لعمرو بن عبيد: ما البلاغة؟ قال: ما بلغ بك الجنة وعدل بك عن النار، وما بصرك مواقع رشدك وعواقب غيك. قال السائل: ليس هذا أريد. قال: كانوا يخافون فتنة القول، ومن سقطات الكلام، ما لا يخافون من فتنة السكوت ومن سقطات الصمت، قال السائل: ليس هذا أريد. قال عمرو بن عبيد: فكأنك تريد تخيّر اللفظ في حسن إفهام، قال: نعم. قال: إنَّك إن أوتيت تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة عن المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلب المريدين بالألفاظ المستحسنة في الآذان، المقبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة من الكتاب والسنة، كنت قد أوتيت فصل الخطاب واستوجبت على الله جزيل الثواب»[1]. فالملاحظ في هذا النص وجود متكلّم ومستمع أو مخاطَب، وهناك اعتراض عند تقديم الحجج حتى وصل إلى الحجة المقنعة التي كان يسعى إليها. وصور الحوار الحجاجي عند الجاحظ كثيرة.

ويظهر التدرج في طرح القضية موضوع الاحتجاج، مثل المثال الذي ذكره عن خطبة النكاح للجمجي. التي أصاب فيها معاني الكلام، لكنَّ كلامه كان فيه صفير يخرج من موضع ثناياه المنزوعة، وردَّ عليه زيد بن علي بن الحسين بكلام في جودة كلامه لكنه يخلو من عيوب النطق، فلا شك أن

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين ج 1، ص 114.

الغلبة كانت له.[1] ولا يقتصر السّلم الحجاجي عند الجاحظ في ترتيب الحجج من مقدمة صغرى إلى حجج ضعيفة وقوية ثم نتيجة هي خاتمة القول؛ أي على القرائن اللغوية وإنما يتعدَّى ذلك إلى الاستشهاد وذكر الأدلة ونقل الأخبار ورواية الأحداث.

ومن الأساليب الحجاجية التي اعتمدها الجاحظ ذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والتمثيل فقد لجأ إلى ذكر أسماء الخطباء والشعراء والحكماء والعلماء والفقهاء والمعلمين ورواة الأخبار والأشعار وأصحاب الحرف وغيرهم؛ لتكون دليلاً قويّاً يريد ترسيخه في ذهن المتلقي وإقناعه به، وكذلك اعتمد القياس الشعري والبرهان المنطقي والجدل وذكر الأدلة والحجج والبراهين، ولجأ الجاحظ إلى كلِّ هذه الأمور لتكون دليلاً قويّاً على ما يريد إثباته وترسيخه في عقل المتلقي، وهو يختار مجموعة من الأشعار لكلِّ موضوع يخوض فيه سواء أكان مدحاً للسكوت أم الصمت أم مدحاً للبيان والفصاحة أم إظهاراً لعيوب الكلام والعي واللثغة والحبسة والعجمة.

ونالت الخطب السياسة قسطاً وافراً من اهتمام الجاحظ، وذلك لإدراكه قيمتها التأثيرية بالنسبة إلى السلطة الحاكمة. والبناء الحجاجي للخطبة يبدأ من المقام الذي يناسب حال السَّامع، ومراعاته لها قيمة كبرى في إحداث التأثير الذي ينشده الخطيب، واستعمال مجموعة من الصور البيانية مثل التشبيه والاستعارة وقوتهما في صناعة الحجج، وإيقاع النص الخطابي بما فيه من موسيقا لفظية يكون السجع ركيزتها، والخطيب في خطبه يراعي المقام والمخاطَب ومقتضى الحال. فالخطبة الإقناعية وسيلة من وسائل نشر الدعوة وتركيز السلطة وتقويتها والدفاع عن المذهب والعقيدة، والخطب التي أوردها الجاحظ في كتابه البيان والتبيين تتنوّع إلى عدة أقسام ولها أدوار مختلفة من بينها الاحتجاج والإقناع والمناظرة والمنازعة.

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين ج 1، ص 58-59.

وقد وقف الجاحظ عند تحديد مفهوم البلاغة عند مختلف الأمم، وذكر مجموعةً من التَّعريفات قول أهل الهند: «جماعُ البلاغة البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة»[1] ووردت لفظة الاحتجاج في تعريف ابن المقفع الذي نقله الجاحظ الذي قال: «لم يفسّر البلاغة تفسير ابن المقفع أحدٌ قط. سُئِلَ ما البلاغة؟ قال: البلاغة اسمٌ جامعٌ لمعانٍ تجري في وجوهٍ كثيرةٍ، فمنها ما يكون في السّكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج[2].

ويحفل كتاب البيان والتبيين في الجزء الثالث بمجموعة من المناظرات ومن بينها ردّ الجاحظ على الشعوبية واستعمال مجموعة من الحجج، فقد ردَّ على الفرس الذين كانوا يتباهون بأجسامهم وثقافتهم وحضارتهم، كما ردَّ على الأتراك الذين كانوا يتباهون بفروسيتهم وشجاعتهم، وردَّ على ثورة الزنج الذين يشتغلون بالزراعة في جنوب العراق، وكان الفرس يعيبون على العرب حمل العصا في الخطابة وقول الشعر، وكان ردُّه عن طريق المناظرة التي تعتمد على الحجج والبراهين لدحض حجة الخصم واستعمال الجدل العقلي لإقناع المتلقي. وخصَّص في الجزء الثالث باباً تحت عنوان (كتاب العصا)[3] وهو يلجأ إلى عرض الدعوى وعرض الدليل والاعتراض على هذا الدليل. وقد حفل هذا الجزء بمناظرات حجاجية - ومن يقرأها يلاحظ أنَّها تُشكِّل تمثيلاً حقيقياً لتنوُّع الفئات الاجتماعية (العباد والنساك والزهاد والخطباء والشعراء والمتكلمين والنوكى والحمقى والمجانين - المعلمين والفقهاء والبلغاء) وحرص الجاحظ على شرح الآراء وتبني رأي دون آخروتوظيف الحجج المقنعة للدفاع عن العرب وبلاغتهم من كتاب الله وسنة رسوله، وذلك إيماناً منه بمقدرة هذه الأمة وافتخاره بأمجادها وردِّ مزاعم

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين ج 1، ص 88.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين ج 1، ص115.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين ج 3، من ص 5 إلى ص 124.

الشعوبية بشأن العصا وما نسبوه للعرب من بداوة وجهل.

ويمكن أن نلخص أنواع الحجاج عند الجاحظ التي تشمل حجاج السلطة والحجاج اللغوي والحجاج الشعري، وأقوال الأعلام من المحدِّثين والمفسرين والخلفاء والزعماء والقادة، فالجاحظ لخَّص ثقافته الموسوعية وما استخلصه من غيره في مجال البلاغة والأدب والاعتزال والجدل. والنصوص التي اختارها والتعليقات التي كتبها تبرز شخصيته الفذة والعقل الحجاجي الذي يتمتع به والذي أعانه على المحاورة الجدلية التي عكست شخصيته الاعتزالية، وتطرقه للخطاب وصناعته ودور المتكلم في إحكام نسجه وصياغته ومراعاة حال متلقيه ومقامهم وتمثلت في دفاعه المستميت عن العرب ضد الشعوبية في حق العرب وبلاغتهم وأظهر النمط الثاني المحاورة الخطابية الجاحظ البلاغي اللغوي المتميز بما احتوته الخطب والرسائل والوصايا التي نقلها. وتنوعت آليات الجاحظ الحجاجية بين الإخبار والتفسير والإقناع، وظهرت الأولى في ما نقله من أخبار وروايات وحكايات في سبيل التدليل والاحتجاج لقضاياه التي طرحها. واختصت الثانية بالتعاريف وإجراء المقارنات وذكر الأوصاف وسرد الأحداث.

الدراسات البلاغية بعد الجاحظ:

توالت الكتب بعد الجاحظ التي يعثر فيها الباحث على نصوص تحدَّثت عن الحجاج أو لجأت إلى استراتيجيات حجاجية في الدفاع عن وجهة نظر أصحابها، فقد قال ابن وهب الكاتب (ت 337هـ) في كتابه البرهان في وجوه البيان: «أجمعت العلماء وذوو العقول من القدماء على تعظيم من أفصح عن حجته، وبيّن عن حقه، واستنقاص من عجز عن إيضاح حقه، وقصّر عن القيام بحجته»[1]. وورد لفظ الحجاج عند الرماني (386هـ) الذي علق على قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ

(1) ابن وهب، البرهان في وجوه البيان ص 223.

(78) ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (79) سورة يس. علَّق الرماني: «وهذا أبلغ ما يكون من حجاج[1].

والنظرة السريعة لعناوين المؤلفات التي وضعوها تبيِّن أنها كتبٌ ذات موضوعات حجاجية ككتاب بيان إعجاز القرآن للخطابي (ت 388هـ)، والنكت في إعجاز القرآن للرماني (ت 384هـ) وإعجاز القرآن للباقلاني (402هـ)، وإعجاز القرآن للقاضي عبد الجبار (415هـ)، والرسالة الشافية ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني (471هـ). وعلماء الكلام ألَّفوا في مجال إعجاز القرآن هذه الكتب بهدف بيان سبب الإعجاز والرد على من قلَّل من شأن قضية النظم أو شكَّك في مسألة الإعجاز. وكانت هذه المؤلفات تقوم على أساس المحاججة، فالمنطلقُ الأساسيُّ هو وجود طرفين متكلِّم ومخاطَّب، ودعوى وردٌّ لهذه الدعوى عن طريق استعمال الحجج والبراهين، وبناء يتعلَّق باستراتيجيات الحجاج، فإذا عدنا إلى كتاب الباقلاني إعجاز القرآن، على سبيل المثال، فإننا نجده يقول: «وأنت لا تشك في جودة شعر امرئ القيس، ولا ترتاب في براعته، ولا تتوقف في فصاحته، وتعلم أنه أبدع في طرق الشعر أمراً اتّبعَ فيها، من ذكر الديار والوقوف عليها، إلى ما يتصل بذلك من البديع الذي أبدعه، والتشبيه الذي أحدثه، والمليح الذي تجده في شعره، والتّصرف الكثير الذي تصادفه في قوله، والوجوه الذي ينقسم إليها كلامه؛ من صناعة وطبع، وسلاسة وعفو، ومتانة ورقة، وأسباب تحمد، وأمور تُؤثر وتُمدح. وقد ترى الأدباء أولاً يوزنون بشعره فلاناً، ويضمون أشاعرهم إلى شعره... وإذا جاؤوا إلى تعداد محاسن شعره، كان أمراً محصوراً، وشيئاً معروفاً أنت تجد من ذلك البديع أو أحسن منه في شعر غيره، وتشاهد مثل ذلك البارع في كلام سواه[2]. فمنطق الحجاج عند الباقلاني هو التسليم بدعوى الخصم، وبعد ذلك يأتي

---

(1) الرماني، النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن 107-108.

(2) الباقلاني، إعجاز القرآن 158-159.

إلى تفنيدها وإبطالها، فوقف عند أبيات معلقة امرئ القيس وأظهر العيوب في صياغتها والتكرار في معانيها والحشو الذي لا طائل من ورائه، كما اعتقد هو، ليظهر أنَّ دعواه هو هي الحقيقة أو الصواب، وهي النتيجة التي انتهى إليها في كتابه، وهي أن القرآن معجزٌ بنظمه ولا يضاهيه كلام البشر. وقد ذكرت في كتابي جدلية اللفظ والمعنى أنَّ« الذي دفع الباقلاني إلى هذا النقد هو تحطيم المثال، فهذا الشاعر الذي تصفون شعره بالجودة والإتقان، في شعره أخطاء لا تحصى... والشيء نفسه فعله مع قصيدة البحتري[1].

أما أبو هلال العسكري (ت 395هـ) فقد ذكر قول محمد بن علي رضي الله عنهما في تعريفه للبلاغة: «البلاغة قول مُفَقَّهٌ في لطف» فالمفقَّهُ المُفهِمُ، واللطيفُ من الكلام ما تعطف به القلوب النافرة، ويؤنس القلوب المستوحشة، وتلين به العريكة الأبية المستعصية، ويبلغ به الحاجة، وتقام به الحجة فتخلص نفسك من العيبن ويلزمُ صاحبَك الذنب من غير أن تهيجه وتقلقه، وتستدعي غضبه، وتستثير حفيظت[2]. ويقول أبو هلال في مكان آخر: «وقال العربي: البلاغة التقرب من المعنى البعيد، والتباعد من حشو الكلام، وقرب المأخذ؛ وإيجاز في صواب، وقصد إلى الحجة وحسن الاستعارة»[3]. ومن التعريفات التي ذكرها للبلاغة قول ابن المقفع: «كشفُ ما غَمُضَ من الحق، وتصويرُ الحق في صورة الباطل. ويُعَلِّقُ العسكري على ذلك بقوله: «والذي قاله أمرٌ صحيحٌ لا يَخفَى موضعُ الصَّواب فيه على أحدٍ من أهل التَّمييز والتَّحصيل؛ وذلك أنَّ الأمرَ الظَّاهرَ الصَّحيحَ الثَّابتَ المكشوفَ ينادي على نفسه بالصِّحةِ، ولا يُحوجُ إلى التكلُّفِ لصحَّتِه حتَّى

(1) بولعراوي، مختار، 2009، جدلية اللفظ والمعنى في التراث النقدي العربي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 1، ص 364-365.

(2) العسكري، أبو هلال، الصناعتين 51.

(3) العسكري، أبو هلال، الصناعتين 47.

يوجد المعنى فيه خطيباً. وإنَّما الشأنُ في تحسين ما ليس بحسن، وتصحيحُ ما ليس بصحيح، بضرب من الاحتيال والتَّحيل ونوع من العلل والمعاريض والمعاذير؛ ليخفىً موضعُ الإشارةِ ويَغمُضَ موقعُ التَّقصير..... فأعلى رتب البلاغة أن يحتج للمذموم حتَّى يخرجه في معرض المحمود، وللمحمود حتى ليصيِّرَه في صورةِ المذموم»[1]. وهنا يركِّزُ العسكري على جانب مهمٍّ في الحجاج وهو السفسطة، كيف تقنع خصمك بنقيض ما يعتقده. وقدْ خصَّصَ العسكري الفصل الواحد والثلاثين «في الاستشهاد والاحتجاج» وقال: «هذا الجنس كثيرٌ في كلام القدماء والمحدثين، وهو أحسنُ ما يتعاطى من أجناس صنعة الشعر، ومجراه مُجرى التذييل لتوليد المعنى، وهو أن تأتي بمعنى ثم تؤكده بمعنى آخر يجري مجرى الاستشهاد على الأول والحجة على صحته»[2]. وكتاب الصناعتين يزخر بالأبواب البلاغية والأمثلة التي ساقها لبيان حجته في كل باب عالجه.

الحجاج عند عبد القاهر الجرجاني:

ويأتي في القرن الخامس الهجريِّ بلاعيٌّ فذٌّ اسمه عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) الذي جعل من البلاغة علماً يتفرَّع إلى أفرع تهتم بالجانب التَّركيبي والدِّلالي والبياني والجمالي والصَّوتي، وهدفه الأساسيُّ هو إقناع المتلقي والتأثير فيه، يقول: «واعلم أنَّ ممَّا اتَّفقَ العقلاءُ عليه أنَّ التمثيلَ إذا جاء في أعقابِ المعاني كساها أبهةً، وكسبها منقبةً ورفع من أقدارها، وشبَّ من نارها، وضاعفَ قواها في تحريكِ النَّفوس لها، ودعا القلوبَ إليها، واستثار لها من أقصى الأفئدةِ صبابةً وكلفاً- وإن كان حجاجاً كان برهانُه أنورَ، وسلطانُه أقهرَ، وبيانُه أبهرَ»[3]. ويقول عن التَّشبيه:

---

(1) العسكري، أبو هلال، الصناعتين 53.

(2) العسكري، أبو هلال، الصناعتين 416.

(3) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة 115.

«والتَّشبيه قياسٌ، والقياسُ يجري في ما تعيه القلوبُ، وتدركه العقولُ،، وتُستفتى فيه الأفهامُ والأذهانُ، لا الأسماعُ والأذانُ»[1].

وهو في مقدِّمةِ دلائل الإعجاز يذكر أنَّ همَّه الصِّدقُ وغرضّه الصَّوابُ «وما تصححه العقول وتقبله الألباب، ونعوذ به من ندعِّي العلم بشيء لا نعلمه، وأن نسدّي قولاً لا نلحمه، وأن يكون سبيلنا ممن يغُرُّه الكاذبُ من الثناء، وينخدعُ للمتجوِّزِ في الإطراء، وأن يكون سبيلنا سبيلَ من يُعجبُه أن يجادلَ بالباطل، ويموِّه على السَّامع، ولا يبالي إذا راج عنه القول أن يكون قد خلَّط فيه، ولم يسدّد في معانيه، ونستأنف الرغبة إليه عز وجل في الصلاة على خير خلقه والمصطفى من بريته، محمد سيد المرسلين، وعلى أصحابه الخلفاء الراشدين، وعلى آله الأخيار من بعدهم أجمعين»[2].

ومن القضايا التي وقف عندها في بدايةِ كتابه هي سوءُ الاعتقاد من قبل بعضِ النَّاسِ في الشِّعرِ والنَّحو، فهو يرى أنَّه لا يعرفُ فضلَ القرآن إلاَّ من عرفَ ذلك «وذلك أنَّنا إذا كنَّا نعلمُ أنَّ الجهةِ التي قامت الحجَّةُ بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أنَّه كان على حدٍّ من الفصاحة تقصرُ عنه قوى البشر، ومنتهياً إلى غايةٍ لا يطمحُ إليها بالفكر، وكان محالاً أن يعرفَ كونَه كذلك، إلاَّ من عرفَ الشِّعرَ الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يشك أنَّه كان ميدانَ القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيها قصبَ الرِّهان، ثم بحثَ في العللِ التي كان بها التِّبيان في الفضل[3]، ويتصوَّرُ عبد القاهر الجرجاني طَرفاً مخاطباً يردُّ عليه، وكأنَّ حواراً يدور بين طرفين، وتحدَّى القرآن الكريم المعارضين أن يأتوا بمثله. وخصَّص الجرجاني فصلاً حجاجاً في الرَّدِّ على من زهد في رواية الشِّعر وحفظه، وأوردَ حجج أصحاب هذا الموقف المتشدِّد؛ التي تمثَّلت في الموضوعات التي

(1) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة 30.

(2) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز 3-4.

(3) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز 8-9.

تناولها الشعراء كالهجاء والسَّب والشتم، وبسبب الوزن؛ أي الجانب الموسيقي، وأحوال الشعراء التي لا تعدُّ جميلةً، وكذلك أنَّهم ذُمُّوا في القرآن الكريم، ويقول: «وأي من كان من هذه رأيا له، فهو في ذلك على خطأ ظاهرٍ وعلى خطأٍ فاحش، وعلى خلاف ما يوجبه القياس والنظر، وبالضد مماً جاء به الأثر، وصحَّ به الخبر»[1].

وفنَّدَ حججهم حجةً بعد حجةٍ بالدليل من القرآن والحديث الشريف وموقف الرسول من الشعراء، وكيف كان يطلب من حسان بن ثابت أن يهجو الكفار، وموقفه من كعب بن زهير الذي أتاه مادحاً مُستعطفاً، ورأي الخلفاء والتابعين في الشعر واستشهادهم بأبيات منه، فهو فيه الكاذب وفيه الصادق، وبه خُلِّدت مكارمُ الأخلاق وأيام العرب، وبعد دفاعه عن الشعر، دافع عن النحو وبيّن أهميته، وحاول أن يبطل حجج من قلّلوا من شأنه، فهو يقول: «فإن قالوا إنا لم نأب صحَّة هذا العلم، ولم ننكر مكان الحاجة إليه في معرفة كتاب الله تعالى، وإنما أنكرنا أشياء كثرتموه بها، وفضولَ قول تكلّفتموها، ومسائلَ عويصةً تجشّمتم الفكر فيها، ثم لم تحصلوا على شيء أكثر من أن تغربوا على السامعين، وتُعايوا بها الحاضرين»[2]. وبدأ بالرد عليهم، فقد سلم لهم ببعض القضايا التي تعدُّ من قبيل تدريب يضعها النحويون لرياضة العقل، ثم بدأ يبين لهم أهمية هذا العلم وبدأ الحديث بالمبتدأ والخبر، والصفة والموصوف، والخبر والحال. ثم انتقل إلى الحديث عن الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة[3].

طرح عبد القاهر قضيةَ اللفظِ والمعنى التي دار حولها جدالٌ بين النُّقادِ والفلاسفة وعلماء الكلام، وردَّ على المعتزلة وبيَّن فسادَ رأيهم في تفضيل الألفاظ، فالكلمات قبل دخولها في التَّأليف لا تفاضلُ بينها، وإنَّما التفاضل

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز 11.

(2) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز 29.

(3) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز 34.

يكون بسبب التأليفِ والنَّظم. ويأتي بشاهدٍ من القرآن الكريم ليبيِّنَ صحَّةَ دعواه من أنَّ التفاضلَ يكون في التَّأليف والنَّظم، فيقف عند قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ المَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ هود (44) فالفضل والحسن يعود إلى ارتباط الكلمات بعضها ببعض، ومبدأ العظمة أن نوديت الأرض وأمرت، ويبيِّن «أنَّ النداء بـ«يا» وليس بـ«أي» أو «يا أيَّتها الأرضُ» ثم إضافة «الماء» إلى «الكاف» دون أن يقول «ابلعي الماء» ثم أُتبعَ نداء الأرض وأمرَها بما هو من شأنها، نداءَ السماء وأمرها كذلك بما يخصُّها، ثم أن قيل: ﴿وغِيضَ الماءُ﴾ فجاء الفعلُ على صيغة «فُعِلَ» الدَّال على أنَّه لم يغض إلا بأمرِ آمر، وقدرةِ قادر، ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: ﴿وقُضيَ الأمرُ﴾ ثم ذكرٌ ما هو فائدة هذه الأمور، وهو «استوت على الجودي»، ثم إضمار «السَّفينة» قبل الذِّكر، كما هو شرط الفخامة والدِّلالة على عظم الشَّأن، ثم مقابلة «قِيل» في الخاتمة بـ«قِيل» في الفاتحة؟ أفترى لشيءٍ من هذه الخصائص التي تملؤكَ بالإعجاز روعةً، وتُحضركَ عند تصوُّرها هيبةٌ تحيطُ بالنَّفس من أقطارها تعلُّقاً باللفظ من حيث هو صوتٌ مسموعٌ وحروفٌ تتوالى في النُّطق؟ أمٌّ ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتِّساق العجيب. فقد اتَّضحَ إذنَ اتِّضاحاً لا يدعُ للشَّكِ مجالاً، أنَّ الألفاظَ لا تتفاضلُ من حيث هي ألفاظٌ مجرَّدةٌ، ولا من حيث هي كَلِمٌ مفردةٌ، وأنَّ الفضيلةَ وخلافَها في ملاءمةِ معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك، مما لا تعلَّق له بصريح اللفظ»[1].

وقد تابع السَّكاكي أستاذه عبد القاهر في شرح الآية السَّابقة على مستوى المحورين التَّركيبي والاستبدالي. ومن القضايا الحجاجية التي وقف عندها عبد القاهر مسألة الحسن والجمال هل يعود إلى اللفاظ أم المعاني؟ فاللفظة نفسها تكون حسنةً في موضعٍ ولا تروقُ لك في موضعٍ آخر. ثم

(1) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز ص 46.

خاض في قضية اللفظ والمعنى وبيان المزية، وردَّ على دعاة أنصار اللفظ كما رد على دعاة أنصار المعنى. ووقف عند المجاز والاستعارة والكناية والتمثيل بالاستعارة والتشبيه وترجيح هذه الأساليب على الحقيقة. ويعود في مكان آخر إلى قول الجاحظ المعاني مطروحة في الطريق[1]. وشرح ما قصده الجاحظ بمقولته، وردَّ على أنصار المعنى وأنصار اللفظ، وقدّم حججهم وأبطلها واحدة تلو الأخرى. والمجال لا يتسع هنا للوقوف عن كل آراء عبد القاهر الجرجاني والاستراتيجيات الحجاجية التي اتبعها في صحة نظرته من أنَّ الإعجاز يكمن في النَّظمِ بما فيه من اسنادٍ وتقديمٍ وتأخيرٍ وتعريفٍ وتنكيرٍ وفصلٍ ووصلٍ، وجودة الصياغة وحسن السَّبك، وقدً أتى بعدَه بلاغيون آخَرون لهم إضافاتٍ في هذا المجال نذكر من بينهم السكاكي الذي تابع عمل الجرجاني وأفاضَ في التَّفاصيل وشرح الأمثلة وتقنين البلاغة وربطها بعلومها البيان والمعاني والبديع بعلم النحو.

الخاتمة:

وما يمكن أن نخلصَ إليه أنَّ الدارسين العربَ القدماء اهتموا بموضوع الحجاج من ناحية تحديد المصطلح الذي اختلط عندهم بمصطلحات أخرى قريبة منه في الدلالة كالجدل والمناظرة والمخاصمة، وحازت الناحية التَّطبيقية قصب السّباق، وظهر هذا الاهتمامُ في تناولهم لموضوعاتٍ في الخطابة والشِّعر وقضايا فكرية كالبرهنة على إعجاز القرآن، والتَّركيز على المتكلِّم والمخاطَب وآلياتِ الحجاج سواء أكانت بلاغيةً أم منطقيةً أم لغويةً، وتجلَّت آليات الحجاج البلاغيةَ في عنايتهم بالتَّمثيل والتَّشبيه والكناية والاستعارة والمجاز والبديع من جناس وطباق وسجع عموماً، وما تُحدثه هذه الأساليب من تأثير نفسي في المخاطَّب أوً المتلقيً، والآليات اللغوية بما تضمَّنته من أبوابٍ في النَّحو ودلالتها وأثرها في التَّركيب وصياغة الخطاب،

---

(1) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز 251.

وتأثيرها في فهم الخطاب وتأوليه، أمَّا من الناحية المنطقية فالفلاسفةُ تحدَّثوا عن القياسِ وأنواع الأقاويل والخطابة والشعر.

وعلماء الكلام خاضواً كذلك في الحديث عن إعجاز القرآن واستعملوا في حجاجاهم البراهين العقلية والأدلة النقلية والأساليب البلاغية للدفاع عن بعض المسائل الدينية وردّ دعوى خصومهم. والبلاغيون العرب القدماء تناولوا الحجاج من عدَّةِ زوايا رئيسة: الزَّاوية البلاغية الخطابية كما عند الجاحظ، والزَّاوية المنطقية كما عند الفلاسفة المسلمين، والزَّاوية البلاغية البيانية كما عند علماء الكلام، والتَّوجُّه البلاغيِّ البيانيِّ الذي جمع بين علميِّ المعاني والبيان والنحو، كما عند عبد القاهر الجرجاني. والزَّاوية البلاغية المنطقية كما فعل السَّكاكي. وفي العصر الحديث قامت اللسانياتُ والتَّداوليةُ ونظرياتُ التَّواصلِ بإنضاج الدِّراساتِ الحجاجيةِ منذ خمسينيات القرن الماضي، وركَّزت على دراسةِ تقَنياتِ الخطابِ بأنواعه المختلفة، وما يمكن أن نطلق عليه البلاغة الجديدة كما فعل بيرلمان (صناعة الجدل وصناعة الخطابة والتفاعل بين الخطيب وجمهوره) وديكرو وجون كلود أنسكمبر وانشغالهما بوظائف الخطاب وعدم إغفال دور المتكلِّم والمخاطَبِ في المدرسة البلجيكية، والتَّركيز على بلاغة الحجة وبلاغة أسلوبها لتحقيق التأثير في المخاطَب. وقد اتَّخذ الحجاجُ مفهومين: طريقةَ التَّحليل والاستدلال بقصدِ تقديم مبرراتٍ مقبولةٍ في الاعتقاد والسّلوك، وهو كذلك عمليةٌ اتِّصاليةٌ يُستخدَمُ فيها المَنطقُ للتَّأثيرِ في المخاطَبين ودفعهم إلى الاقتناع بوجهة نظر معيّنة وتبنيها، كما أنَّه بنيةٌ نَصيَّةٌ تستخدم اللغة بكل ما فيها من طاقاتٍ دلاليةٍ ونحويةٍ وبلاغيةٍ. وقد تأثَّر بعض الباحثين العرب المعاصرين بأعلام الحجاج الغربيين وحاولوا الرَّبط بين النَّظريات الحجاجية الغربيةِ والبلاغةِ العربيةِ الكلاسيكية، وكُتبت دراساتٌ كثيرةٌ في هذا المجال خاصة في بلدان المغرب العربي.

المراجع

- ابن أبي الإصبع المصري، 1957، بديع القرآن تقديم وتحقيق حنفي محمد شرف، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ط 1.
- ابن الأثير، 1998، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، حققه وعلق عليه كامل محمد محمد عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة الأولى.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، 2005، المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د- ط.
- ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي لبنان دار الكتب العلمية.
- ابن حزم 1983، الإحكام في أصول الأحكام، منشورات دار الآفاق، بيروت المجلد الأول.
- ابن خلكان أبو العباس شمس الدين، 1977، وفيات وأنباء أبناء الزمان، الأعيان تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، ج 5ص 235.
- ابن رشد تلخيص الخطابة.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، 1954، الخطابة من كتاب الشفاء تحقيق محمد سليم سالم، وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، مادة حجج لسان العرب.
- ابن وهب، البرهان في وجوه البيان ص 223.
- أبو زهرة محمد، د ت، تاريخ الجدل، دار الفكر بيروت لبنان.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى، 1970، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزكين، الطبعة الثانية، مكتبة الخانجي- القاهرة.
- العسكري، أبو هلال، 1952، الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل، الطبعة الأولى، الناشر عيسى البابي

الحلبي، القاهرة، 1952، (ط 1).
- أعراب، حبيب، 2010، الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب، إربد، الأردن، الجزء الثالث، الحجاج وحوار التخصصات، ط 1.
- الباقلاني، أبو بكر، 1954، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط 1.
- الباجي، 1987كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، دار الغرب الإسلامي الطبعة الثانية.
- بلخير، عمر، 2003، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، الجزائر الطبعة 1.
- بن عاشور، محمد الطاهر، 1396هـ، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر.
- بولعراوي، مختار، 2009، جدلية اللفظ والمعنى في التراث النقدي العربي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 1.
- بولعراوي، مختار، 2009، مفهوم الصدق في النقد العربي القديم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 1.
- التهانوي، محمد علي، كشاف الاصطلاحات والفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، 1998، البيان والتبيين تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 7.
- الجرجاني، عبد القاهر، 1991، أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، الناشر دار المدني بجدة. (ط1).
- الجرجاني، عبد القاهر، 2004، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد شاكر الطبعة الخامسة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2004، (ط 5).

- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، 1403هـ 1983، كتاب التعريفات ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر دار الكتب العلمية بيروت، لبنان الطبعة الأولى.
- حمادي صمود، 1999، من تجليات الخطاب البلاغي، دار قرطاج للنشر والتوزيع، تونس الطبعة الأولى.
- الرماني، أبو الحسن، د- ت، النكت في إعجاز القرآن ضمن مجلد ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف القاهرة.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين، د- ت، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة المصرية، بيروت د- ط ج 3، ص 486.
- صولة، عبد الله، 2007، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، ط 2.
- عبد الرحمان، طه، 2007، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3.
- عبد الرحمان، طه، 1998، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي الدار البيضاء، الطبعة الأولى.
- عبد المجيد، جميل، 2000، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط 1.
- العبد، محمد، صيف خريف 2002، النص الحجاجي العربي، دراسة في وسائل الإقناع، مجلة فصول، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ص 44.
- الفارابي، أبو نصر، 1949، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 2.
- الفارابي، أبو نصر، 1976، الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، دار الكتب المصرية.
- الفارابي، أبو نصر، 1907، المجموع مكتبة الخانجي القاهرة.

- الفارابي، أبو نصر، 1953، رسالة في قوانين صناعة الشعراء، تحقيق عبد الرحمن بدوي(ضمن كتاب فن الشعر) مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- القرطاجني، حازم، 1981، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن خوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2ص 68.
- كورنيليا فون راد- صاكوجي، 2003، الحجاج في المقام المدرسي، وحدة البحث في تحليل الخطاب، منشورات كلية الآداب منوبة تونس.

- Cambridge Advanced Learners: 2004, Dictionary, Cambridge University Press, 2nd pub
- Ch. Perlman et Lucie Olbrechts Tyteca,2008, Trait de l argumentation, Editions de L universite de Bruxelles Belgique, 6 editions
- J. C. Anscombre- et Osweld Ducrot-L argumentation dans la langue Belgique Mardaga 3eme edition P 11
- Michel Meyer,1986, De la problemalologie, philosophie, science et langue, Bruxelles, Margada,
- Michel Meyer, 1982, Logique, language et Argumentation, Edition Hachette
- Le grand Robert, 1989, Dictionaire de la langue francaise. Paris
- Longman. 1989, Dictionary of Contemporary English.

الحجاج والمجتمع

من أجل حوار بناء وخطاب بلا عنف

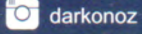
قطع علم البلاغة أو الريطوريقا منذ نشوئه حتى اليوم مراحل عديدة متحوّلاً من علم جامع لعدّة علوم كالشعر واللسانيّات والفلسفة والمنطق والأسلوبيّة إلى علم مكرّس اليوم لتحليل الخطاب، يتّخذ مناهج متعدّدة للقيام بذلك كالمنهج البراغماتيّ واللغويّ أو الإدراكيّ أو التعبيريّ. واليوم علم الحجاج علم قائم بذاته يعرفه جورج فينيو على أنه "جزء من تلك البديهيّات العامة التي يعتقد كلّ منا أنه يشترك فيها مع الآخر. كل إنسان يعرف ماذا تعني المناقشة، والدفاع عن وجهة نظره ومحاولة إقناع الآخر. وهكذا فإن المحاجة تعني بالنسبة لكل منا، وفي آنٍ معاً، الدفاع عن وجهة نظره وجعل الآخر يشاركنا فيها. وبكلمة أخرى اختيار الكلمات وبناء الخطاب بنيّة حمله على اعتناق أفكار معيّنة واتفاقات معيّنة. هذه الرغبة بالمشاركة جزء لا يتجزأ من كل حجاج، وبالتالي من كل كلام. فالمناظرة السياسيّة والدعاية التجاريّة والمحادثات العاديّة كلها تقوم على تلك الضرورة اليوميّة وهي تأكيد فكرة، تأكيد الذات وبالتالي خلق نطاق توافقيّ، بعد مواجهة خلافات أو إقصاءات من الطرفين." في هذا السياق يطمح هذا الكتاب إلى تبيان أن الحجاج "منهج عابر للعلوم" لا يمكن لأيّ خطاب سياسيّ أو ثقافيّ أو اقتصاديّ أو أدبيّ أو حتى يوميّ الاستغناء عنه، وذلك لكون كل خطاب يسعى من حيث المبدأ للتأثير على متلقيه. تركز هذه البحوث المنبثقة عن مؤتمر "الحجاج والمجتمع: من أجل حوار بنّاء وخطاب بلا عنف" من جهة على دور الحجاج في بناء مجتمع قائم على الحوار مع الآخر وفهمه وإدراك وقبول وجهات نظر أخرى مغايرة وأحياناً معاكسة لوجهة نظرنا دون إقصائها. ومن جهة أخرى ترصد البحوث كيفيّة تمييز الحجج المضللة التي تزخر بها خطابات عالمنا في وسائل الإعلام أو في مواقع التواصل الاجتماعيّ أو في أيّ سياق كان.

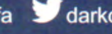


دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع

هاتف: 00962 6 4655877 خلوي: 00962 79 5525 494

www.darkonoz.com, E-mail: dar_konoz@yahoo.com





darkonoz.almarefa



